sible. L'inconscient est une absence de mémoire. Il n'y a pas de souvenirs inconscients. Il n'y a que l'impassibilité de la structure.

Ceci suppose quelque chose: que l'inconscient ne soit pas latence, mais acte. Il n'est pas une latence qui se manifesterait imparfaitement dans le conscient, il est au contraire acte pur: c'est pourquoi il ne pense pas. Simplement il jouit de soi, et la pensée est une forme pathétique de cette jouissance de soi, en tant qu'il est affecté. (Il conviendrait ici d'élucider les rapports de la pensée avec le narcissisme primaire, comme jouissance de soi).

Si l'inconscient est acte pur, il n'a aucune mémoire, aucune latence. Il est l'opération même.

Il est étrange qu'on n'ait pas encore remarqué que la distinction du manifeste et du latent ne fonctionne pas comme on le pense d'ordinaire. On parle d'un contenu manifeste du rêve; on veut dire: conscient. On y ajoute un contenu latent, qui serait fait de pensées, inconscientes. Ne voit-on pas qu'au contraire, ce qui est manifeste dans le rêve, c'est l'inconscient ? Dans l'Entstellung du récit du rêve que l'Autre scène nous représente, quoi se donne à voir, sinon les processus primaires, eux-mêmes, dans leur actualité, et sans aucune latence. Le contenu inconscient du rêve est son récit, dans son Entstellung. Le récit manifeste du rêve est l'acte de l'inconscient.

Au contraire il apparaît que si quelque chose est bien frappé de latence, c'est la conscience. Quoi de plus pathétique, de plus fluent, que la conscience, toujours effectuable au gré des vents de l'inconscient ? La conscience subit, elle subit la perception, voire l'inconscient. Bref elle pense. Il n'est de pensée que consciente, parce que la pensée, nous enseigne Aristote, est le fruit de notre nature fluente et périssable.

De sorte que ce qu'on appelle contenu latent des pensées n'est pas de l'inconscient, mais au contraire de la conscience, comme le prouve le fait que ce n'est que des conséquences qu'elles sont au regard du manifeste, qu'elles prennent consistance. Les pensées latentes sont les effectuations conscientes de la manifestation inconsciente.

Nous avons donc renversé la perspective traditionnelle sur la latence inconsciente. Il s'agit maintenant de penser l'inconscient comme acte.

Ce qui dans l'inconscient fait mémoire n'est pas latent. L'inconscient n'est "mémoire" que parce qu'il est acte pur: ne connaissant pas le temps, il est actualité achronique. La modalité de l'inconscient n'est pas le passé ni la passibilité; il est l'accompli, le constamment présent. La mémoire, en tant qu'elle est le fait du signifiant, n'est pas souvenir du passé, elle est actualité de ce qui ne passe pas (Gewesenheit). Le signifi-

ant ne passe pas. C'est le seul point commun qu'il ait avec le réel, qui lui, est toujours le même. A cette différence infime qu'on devra penser, c'est que le réel ne laisse dans la mémoire qu'un trou, celui du trauma. L'amnésie rétrograde des situations traumatiques est là pour rappeler cette structure, dans la mesure où pour un bref instant, le sujet est iden tifié au réel. Ce n'est donc que dans le symbolique que la mémoire prend l forme du "tour" (I), soit de ce qu'opère adéquatement la structure, dans l métaphore premièrement.

°°°

Si nous devions situer la dimension du temps pour le sujet, où la chercherions-nous ? Nous ne voulons pas reprendre déjà la complexe problématique de la temporalité du sujet, Nous pourrons toutefois avancer sur ce tains points. On peut par exemple se demander pourquoi une analyse dure longtemps. Ceci n'est-il dû qu'à sa modalité d'infini ? Ce n'est peut-être pas suffisant, ou du moins cela demande à être spécifié. Une analyse, chos certaine, se termine. Elle se termine sur le fond de ce qu'elle a duré. Et cette durée est réversée dans le temps qui suit. Pourquoi le sujet en tant que névrosé a-t-il besoin de temps pour se remettre dans son symptôme ? Pour quoi si l'on joue d'un bon sens délibérement philistin, ne prend-il pas la résolution d'en finir au plus vite avec son symptôme, nul n'étant censé ignorer l'existence de l'analyse ? Bref en quoi le temps du sujet dans l'an lyse joue-t-il de la durée ? Nous dirons simplement: parce que le temps, primordialement, est laisser-être. Que l'être parlant n'existe que dans la dimension de la perte, n'empêche pas mais implique, que le temps du laisse être soit aussi celui de cette proximité endurée. Il s'en conclut cette com séquence curieuse: c'est dans le laisser-être du temps comme possibilité d la perte que réside la reconnaissance du statut de l'être. L'être, bien que manquant de temps, ne peut être enduré que dans un risque essentiel d'un tel manque, que le laisser-le-temps opère comme jouissance. La jouissance du laisser-être en tant qu'elle implique le temps dissipé dans une analyse par exemple, est l'opération de la métaphore paternelle (2).

La metaphore a une structure temporale. Ceci ne peut être déjà clairement établi. Mais la temporalité de la métaphore paternelle ne consi te en rien d'autre que dans ce laisser-être qui pour le sujet, doit prendr la forme incontournable d'un laisser-le-temps où le risque de la perte advenant est enduré. Mode par conséquent de la possibilité de notre être.

(I) Pour reprendre une distinction tour du symbolique-trou imaginaire, remarquée par J.C.Milner.
(2) Nous pourrons dire que l'inconscient est durance (das Wärende) : aussi bien laisser-le-temps que mode d'accompli de son opération.

o°o

Quoi à nouveau de l'intellect agent ? Si nous avons, usant d'Aristote, avancé que l'inconscient, parce que acte pur, en est l'équivalent structural, nous est-il possible d'en dire d'avantage ? Nous avons vu que la question sur l'intellect agent est "toujours débattue", en raison des ambiguités incontournables où elle est prise dans le discours d'Aristote. Il revient à P.Aubenque d'avoir montré que la nature aporétique de la doctrine d'Aristote ne doit pas être tranchée, et que le protêt scholastique de la supposition transcendantale y est non seulement superflu, mais malentendu. La doctrine d'Aristote sur l'intellect agent est problématique non par incomplétude, mais parce que cette incompletude est liée à son statut. C'est ici le problématique qu'il faut préserver, ne le fermer en aucun cas. La dimension du problème a été ouverte dans l'histoire par Kant. Ce qui fait problème, n'est pas susceptible d'avoir une solution. La catégorie du problème, indique une indécision essentielle à la structure de l'être.

C'est ainsi qu'il nous faut dire que la fonction phallique est, dans l'analyse, problématique, ceci ne signifiant pas qu'elle devrait être résolue, mais au contraire, qu'elle est problématisante: ouvrant à la question comme telle, comme mode de notre être.

Il en va de même et par la même ressource, de l'inconscient selon Freud. S'il a un statut de construction, ce n'est pas dire qu'il existe en aucun cas. Ne serait-il donc rien ? Ce n'estpas l'enjeu du débat, puisque ce qu'il faut penser, c'est en quoi l'inconscient est de sa nature, aporétique, ouvert par conséquent à une dimension problématique. Il est clair que de proposer de dire que l'inconscient est acte ne supprime pas ce statut de problème, mais le déplace, puisque nous venons de voir que, chose curieuse, ce n'est pas d'être matière que l'intellect agent reçoit sa structure aporétique, mais au contraire de cette nature d'acte. C'est l'acte en tant que tel et non la latence, qui fait problème, si l'on entend ce terme au sens où l'inconscient toujours est problématisant.

GÉRÔME TAILLANDIER

L'INSTANCE CRUCIALE DU SEXUEL

-I-

On sait qu'un problème se pose, insistant, au coeur de la doctrine analytique. Celle-ci sans doute parvient bien à justifier que le statut du parlêtre comme répétition l'arrime à un lieu de vide qui fait sa cause, comme impossible à quoi s'ordonne ce qui se répète.

Mais le fait crucial de l'analyse, c'est d'énoncer que cette cause est le sexuel. L'inexistence du rapport sexuel donne de cette position l'énonciation la plus adéquate. Or, chose étrange, le <u>pas</u> qu'il y a à énoncer comme modalisé du sexuel le vide central de la cause, -ce pas, le discours analytique, qui pourtant s'en inaugure, ne parvient pas à le justifier.

A ce premier pas s'en ajoute d'ailleurs un second, tout aussi difficilement argumentable que le précédent: c'est que le sexuel <u>est</u> la fonction phallique. Ce double "saut" constitue l'avancée propre du discours analytique.

Mais nous voudrions ici insister sur le premier saut ainsi fait.

Pour dénouer ce noeud,une tentation ne peut que nous venir, devant la difficulté de la tâche: ce serait de dire ce pas fait d'expérience. Que le sexuelsoit cause, serait ainsi un fait de pure pratique, issu par conséquent d'un jugement synthétique a posteriori.

Cette perspective est assurément fort juste ; telle est sa prime vertu, celle de rappeler que l'expérience analytique est une pratique, et non une chaîne de raisons.

Nous prendrons cependant un autre point de départ de notre question: il est bien vrai que le sexuel comme cause est par l'analyse posé comme jugement synthétique, mais ce jugement est <u>a priori</u>. Le sexuel dans l'analyse, désigne l'objet d'un jugement a priori. Ceci conformément à ce que nous pensons, que la réalité psychique de Freud est l'équivalent exact de ce type de jugement de la pratique kantienne.

Dire ceci a cette conséquence, que nous /nous/ interdisons de ce fait de conclure que le sexuel comme cause ne le puisse être qu'au titre d'une expérience. Et ceci pour la raison qu'il l'est par cause de pratique. La pratique est si peu l'expérience qu'elle lui est, par certains aspects, antagonique. Le sexuel, dans l'analyse, n'est posé comme cause que par raison de pratique, au sens que Kant confère à ce terme. Ceci cependant ne nous empêche nullement de le dire fait: Kant a suffisamment montré que l'ordre du fait n'est pas de l'expérience, contrairement à ce que l'on croit. Le fait désigne chez Kant l'implication nécessaire du pratique avec son passage dan le réel: telle est la liberté.

Tel est dans l'analyse, le fait du sexuel. Le sexuel est dans la pratique analytique un fait. Il est donc l'opéré d'une nomination qui, loin d'être issue de l'expérience, est au contraire la condition de la pratique analytique.

Ceci toutefois ne nous relève en rien de la question devant laquelle nous nous trouvons: pourquoi le sexuel comme cause est-il l'enjeu de la nomination qui ouvre la pratique analytique ? C'est à éclairer ce point que nous voulons ici travailler.

-2-

Cette question ne peut être éclairée que si l'on remarque que la causation du sexuel est soumise à deux ordres de raisons aussi profondément distincts qu'ils sont pourtant nécessairement entretissés.

D'une part un premier ordre de raisons nous amène à renverser la question traditionnelle qui surgit en cepoint. On interroge en effet à l'ordinaire en demandant ce qui justifierait une telle position du sexuel comme cause. Ce qu'il convient de poser, c'est au contraire ceci que: si le sexue est cause, c'est précisément à la mesure d'une absence complète de justification possible. Autrement dit, toute justification de cette cause est surdéterminée[I]. C'est précisément dans la mesure où le sexuel comme cause n'est pas justifiable, qu'il est une cause"adéquate". Comment expliquer ce para-

(I) Cf. Note complémentaire.

doxe ? On ne veut pas ici en justifier toutes les raisons, mais seulement en donner le fil directeur.

Quel est donc le propre de la doctrine analytique ? Au bout du compte de démontrer et de mettre en acte une causation du parlêtre comme tel, dans les effets de division du signifiant. Ce qui spécifie le parlêtre, c'est d'être soumis à la causation d'un ordre de fiction qui est celui de cause signifiante.

Ce qui spécifie le sexuel, c'est d'être, de tout ordre de réalité du parlêtre, celui qui est soumis à une plus haute dimension de fiction. Pour des raisons à n'éclairer pas ici, le sexuel n'a pour le parlêtre qu'un statut de fiction: mascarade simplement. C'est pour autant que le sexuel n'existe que dans un statut de fiction, qu'inversement il est appelé à signifier pour le parlêtre le lieu de la causation constructiviste que représente pour lui sa cause signifiante. La causation signifiante du parlêtre trouve à se traduire "adéquatement" dans le sexuel, pour autant que le sexuel est la plus fictive des dimensions de la réalité du parlêtre. C'est dans la mesure où le sexuel est le plus dépourvu de toute raison d'être, qu'inversement il est "adéquat" à signifier pour le parlêtre, le lieu d'une causation qui le constitue comme le sans-raison d'un effet de dérive qu'il est dans la causation signifiante.

Mais cette première chaîne de raison qui ordonne le parlêtre à sa cause est insuffisante, et nous devons (ou plutôt nous pouvons) lui trouver d'autres attaches à ce lieu du sexuel.

Qu'on se garde toutefois par avance de faire erreur sur le sens de la démonstration qui va maintenant être donnée, dont la suite éclairera la portée.

Que le sexuel soit fait d'expérience, n'est pas contestable. La question qui se pose est alors de savoir quel rapport ce fait d'expérience entretient avec le <u>pratique</u>.

Mais préliminaire à cette question avançons ceci.

Le sexuel est en jeu dans la reproduction "réelle" des corps du parlant, comme individualité corporelle. Autrement dit, le sexuel est la cause matérielle de l'enfant.

Qu'est-ce donc qu'un enfant ? -C'est un sujet à venir. Dans le désir de la mère (et à vrai dire dans le discours absolument), l'enfant est sujet sur le mode du manque. La ressource du désir de la mère, c'est que l'enfant soit sujet à venir, dans une parole qui advienne. C'est pour autant que l'enfant comme sujet à venir est cause de la parole, que le désir de la mère trouve dans le désir d'enfant son approche la plus juste, en tant que, comme sujet, l'à venir de la parole comme venant de celui qui en manque, fait la raison de sa jouissance (celle de la mère).

Dans ces conditions, si le sexuel est cause de l'enfant pour autant que l'enfant est corps comme lieu où se métonymise une parole à venir, -le sexuel est régressivement la cause du manque de la parole à venir.

Le sexuel est cause du manque pour autant qu'il est cause de l'enfant comme "multiplication des corps", en fait, comme parole à venir métonymisée dans le corps de l'enfant.

De même, ce qui fait que le phallus est la métonymie privilégiée du désir, c'est que dans le peu de réalité qu'il métonymise, il est dans cette passe le signe de la fécondité. Or la fécondité est le champ imaginaire de l'à venir culturel comme production du nouveau.

C'est pour autant que de ce fait la fécondité est le signe d'un manque qu'elle comblerait, -que le phallus est érigé comme signifiant du manque, dans la relève qui le porte au signifiant.

De ces raisons quelle est la ressource ?

Ceci que le corps métonymise un sujet comme lieu du manque. C'est pour autant que, dans le corps, se signifie un sujet, que le sujet comme manque, lieu d'à venir de l'acte, trouve dans ce qui est cause "réelle" du corps la métonymie adéquate du manque.

La cause matérielle du corps est, dans l'ordre culturel, la sexualité.

C'est par ce <u>peu de raison</u>, qui fait la sexualité ressource de l
production des corps, mais par là, métonymie du sujet, (en tant que le co
mtonymise lui-même le sujet à venir), -qu'inversement, le sexuel est érig
comme cause du sujet dans la relève au signifiant, qui toutefois ne l'opè
ainsi que comme lieu d'impossible, comme insistance du parlêtre.

-4-

On aura par là même saisi que le sexuel comme cause relève du <u>co
que</u>. Rien de plus absolument inadéquat au désir qu'une telle métonymie, l
quel ne s'en "satisfait" que de son inadéquation même.

C'est bien précisément parce que le sexuel relève du grotesque, e
par conséquent de la mascarade, que selon ces deux ordres de raison, il e
érigé à la cause d'un désir qui ne s'accomplit que de se voiler sous un
masque où s'oublie son énigme insoluble.

G.T., le 24/I/76.

Que veut donc dire la surdétermination ? Simplement ceci : qu'il manque toujours au moins une cause : la bonne. La bonne cause, celle qui mettrait un terme à la chaîne, fait défaut.

Telle est la structure de l'argument du chaudron, [illegible] que la surdétermination est de S^a : d'autant plus de raisons, d'autant moins elles valent, s'annulant l'une l'autre dans leur cascade de fiction. Tout comme l'argument du chaudron veut dire que la cause du S^a, est pas comme fiction, que les raisons du S^a désignent ce qui manque au réel : la vérité pas du sujet comme [illegible] de toute cette chaîne de raisons plus défaillantes les unes que les autres, et dont la structure même est de défaillir, aux pas mêmes d'indiquer le lieu d'une faille de sujet.

C'est là la question de toute l'affaire, à quoi le fond percé du chaudron renvoie : le fond percé, c'est le sujet, que l'annulation de toute la chaîne des raisons du dire n'argumente le chaudron, désigne.

Telle est la structure de supposition matérielle du S^a : désignant désigné. Telle est la structure [illegible]. C'est pourquoi les chaînes du S^a ne [illegible] par le tiers, le tiers [illegible]. Elles n'existent que de ne pas pouvoir [illegible] au tiers, puisque [illegible] le manque qu'elles produisent, donnent à entendre la faille du sujet par le [illegible] qui leur fait manquer de raisons pour arguments du chaudron percé.

SURDÉTERMINATION : UN CHAUDRON PERCÉ.

Tel le [illegible] : toujours trop démuni à trancher sa raison d'être. Mais tandis qu'on en parle : on s'y assujettit — et le tiers est joué qui fait le jeu des failles.

—

M-DS. —

NOTE: LE MANQUE DE RAISON DU SEXUEL COMME CAUSE.

Que veut donc dire la surdétermination ? Simplement ceci: qu'il manque toujours au moins une raison: la bonne (I). La bonne raison fait défaut, celle qui mettrait un terme à la chaîne des justifications,

Telle est la structure de l'argument du chaudron, si nous devons penser que la surdétermination est fait de signifiant; d'autant plus de raisons, d'autant moins elles valent, s'annulant l'une l'autre dans leur cascade de fiction. L'argument du chaudron veut dire que la cause du signifiant est par essence fictive, que lesraisons du signifiant désignent ce qui manque au réel: la vérité du sujet comme Je mens de toute cette chaîne de raisons plus défaillantes les une que les autres, et dont la structure même est de défaillir, aux fins d'indiquer le lieu d'une faille de sujet.

C'est là le vrai trou de toute l'affaire, à quoi le fond percé du chaudron fait écho: ce fond percé, c'est le sujet, que l'annulation de toute la chaîne d'où s'argumente l'état du chaudron, désigne.

Telle est la structure de la supposition matérielle du signifiant: désignant par le trou, le trou insignifiable. C'est pourquoi les chaînes du signifiant ne peuvent en rien ravauder ce trou. Elles n'exsistent que de ne pas pouvoir le suturer , puisque précisément le manque qu'elles produisent, donne à entendre la faille du sujet par le dire oblique qui leur fait manquer de raison pour argumenter de "l'état de choses" de chaudron.

Tel le sexuel: toujours trop dérisoire à trouver sa raison d'être. Mais tandis qu'on en parle: on s'y assujettit, et le trou est joué qui fait le jeu du phallus.

(I) Je reprends cette définition de la surdétermination à D.Sibony.

JAM – JDW – MCL – PVII.

GÈRÔME TAILLANDIER

FONCTION
SUBJECTIVE DE LA CROYANCE

Qu'on prenne ces notes pour une approche simple des conséquences subjectives du rejet. Elles ne font que cerner de loin un problème à reprendre mieux: de quelle manière un sujet s'opère au voisinage des effets de disruption radicaux par quoi le symbolique intervient sur le parlêtre.

[illegible]

I- REJET QUE LA CROYANCE SOIT INDICE DE RÉALITÉ.

Freud en vient à soutenir sur la croyance quatre thèses, dans l'Esquisse:

I- La psychose est fondée sur une projection accompagnée d'un rejet La paranoïa se caractérise comme un retrait de croyance (ce que j'appellerai Unglauben).

2- La croyance et le doute sont le fait de la conscience.

3- La croyance est la venue à la perception d'un indice de réalité.

4- Dans le rêve, les représentations suscitent la croyance.

Freud admet sur ce problème une position qui est très répandue: la croyance ne serait que le corrélat d'une perception. Et la croyance en Dieu ne serait que l'égarement de sa structure naturelle de corrélat de la perception. C'est en fin de compte la thèse de Hume[1]. Or cette thèse est si répandue qu'elle est quasi-universelle: on tient absolument à réduire le fait de la croyance à un fait perceptif. Curieusement, c'est une position adoptée par le croyant lui-même: sa perception de Dieu est certaine, et si certains ne le croient pas, c'est qu'ils n'ont pas perçu. Sans doute cette perception est d'un genre un peu spécial: la chatouille de l'âme, mais c'est une perception quand même: action sur un patient.

Freud lui-même reste donc sous cette détermination: la croyance, venue à la perception de quelque chose qui fait que la croyance est en somme le corrélat adéquat d'une réalité qui a bien lieu. La réalité est ce qui a lieu, et la croyance est le signal qui répond à cet avoir lieu: rien qui soit cru qui n'ait été d'abord réalité -donc perçu.

Or une telle position est intenable. On va le montrer d'abord au niveau du seul texte de Freud.

Partons de ce fait qu'il y a des croyants, et d'autres qui ne croient pas en Dieu. Dès lors, au niveau du texte de Freud, Dieu est nécessaire ou impossible. Or si la seconde position pouvait à la rigueur nous satisfaire, la première ne peut nous convenir. Elle serait pourtant bien la marque du spinozisme de Freud.

Soit donc en première hypothèse <u>que le croyant ait raison</u>. Il faut alors tenir, si la croyance est indice de réalité, que Dieu existe, -puisqu'il est perçu. Dès lors, comment peut-il y avoir des incroyants, puisqu'eux aussi devraient le percevoir ? Il faut donc supposer que ceux-ci sont paranoïaques, i.e. qu'ils ont tous refusé la perception de Dieu (thèse nºI de Freud). Ce qui est une curieuse conséquence de dette position, et

(1) Ceci est discutable. Peut-être Hume au contraire, a-t-il introduit quelque chose de nouveau, en déconnectant la croyance, comme effet de renforcement de la connexion imaginative, de l'impression de la chose. Il fait ainsi la place au champ autonome du croire, réglé par d'autres principes que l'expérience et la raison.

pas si imbécile sans doute. Mais ce qui est plus fâcheux, c'est que l'expérience nous enseigne au contraire que nul n'est plus prédisposé à la croyance en Dieu que le paranoïaque. En sorte que si la paranoïa est refus de croyance elle fait obstacle à cette thèse. Sauf à supposer que tout croyant soit paranoïaque, et à renverser la perspective. Mais alors il faut en conclure que seul l'incroyant n'est pas fou, ce qui est peu vraisemblable, et que seul celui qui ne perçoit pas Dieu est dans le vrai.

En sorte que la thèse de la croyance, indice de réalité, aboutit à son contraire, et que seul l'incroyant est plus proche du réel. En effet:

Posons par première hypothèse (nous allons envisager son contraire plus bas) que le croyant est paranoïaque. D'autre part que la paranoïa est rejet et refus de croyance (thèse I de Freud). Un fait d'expérience nous apprend que le paranoïaque croit en Dieu. C'est donc peut-on penser que le paranoiaque ne croit en Dieu que parce qu'il l'a rejeté (si la paranoïa est rejet). Donc a contrario, l'incroyant n'y croit pas précisément parce qu'il ne l'a pas rejeté. Cette thèse contredit évidemment l'hypothèse que la croyance soit indice de réalité (l'incroyant devrait en effet percevoir).

Qui est donc fausse.

Mais continuons à la supposer juste un instant: l'incroyant est donc plus proche du réel sous cette hypothèse puisque lui ne l'a, à la différence du paranoïaque, pas rejeté. Je veux dire par là qu'il est plus proche de Dieu (quoiqu'il en soit de celui-ci), puisqu'il ne l'aborde qu'en se refusant au rejet paranoïaque, donc en ne rejetant pas Dieu.

Soit au contraire que le croyant ne soit pas paranoïaque (seconde hypothèse). C'est donc que Dieu est perçu (en vertu de la thèse 3). Or l'expérience nous apprend que le paranoiaque croit en Dieu. C'est donc qu'il le perçoit. C'est donc -oubien que l'incroyant estplus proche de la réalité puisqu'il n'est pas paranoïaque et ne refuse pas cette réalité. L'incroyant est donc plus proche de la juste perception de Dieu. Restant à savoir pourquoi il n'y croit pas, puisqu'il devrait le percevoir. Ainsi la thèse 3 est absurde. -Ou bien on veut éviter de penser que le croyant est paranoïaque; et il faut penser que Dieu n'est pas perçu, puisque ceci conditionne (de ces deux sujets) l'identité

C'est donc que l'incroyant qui ne perçoit pas, est plus proche du réel. Ainsi sous ces hypothèses, c'est lui encore qui joue juste.

Restant alors à savoir comment le croyant peut exister, si la thèse 3 est juste. -C'est donc qu'elle n'est pas juste, puisque seul le croyant a ici raison, par hypothèse.

On remarquera que dans toute cette suite, nous n'avons quant à Dieu fait aucune hypothèse, cette dialectique restant purement intersubjective, et déductible des hypothèses de Freud, et de cette seule expérience de la croyance en Dieu dans la paranoïa.

Soit alors la seconde hypothèse: que l'incroyant ait seul raison. Il faut alors conclure (si l'on maintient la thèse principale que la croyance est indice de réalité), -que se donne à percevoir une absence, ce qui est déjà fort difficile. Mais plus difficile encore est que par là, le croyant devient une absolue énigme. Comment peut-il y avoir même croyance en Dieu ? Cette thèse est ainsi, sous cette seconde hypothèse, contradictoire. Si elle s'accorde mieux avec l'expérience du psychotique, en ce qu'il croit sur fond d'absence, elle laisse intacte la question de ce qu'il puisse y avoir créance. Et comment l'incroyant peut-il même se savoir tel si rien n'est perçu qui définisse la négation ?

Bref, la thèse qui fait reposer la croyance sur la perception d'une réalité est absurde. Kant lui-même n'y échappe pourtant pas.

Faut-il alors faire de la croyance une illusion à la manière de Spinoza ? Ce n'est pas plus admissible, mais pour d'autres raisons.

Qu'est-ce donc que la croyance ? Elle est le signe et l'effet d'une forclusion, d'un rejet. Bien loin que la croyance soit l'effet positif d'un agent positif, elle se produit à la place d'un rejet.

Le psychotique ne croit en Dieu que parce que le Nom du Père est rejeté.

Nous ne croyons à la réalité que parce que quelque chose est rejeté dans le réel qui le constitue comme tel, et en fait le noyau impossible de la réalité. La croyance à la réalité ne provient pas de sa "perception", mais de ce qu'elle s'ordonne à un manque qui la fonde autour de noyaux d'impossible, étoiles obscures de notre cosmogonie portative.

Par là il s'indique que la croyance n'a pas si simplement (encore que ce soit vrai par ailleurs), une portée purement pratique, comme le veut Kant. De même que ne devient pas fou qui veut, on ne croit pas comme on

veut. La croyance n'est pas inventable à merci. C'est ce qui indique qu'une théorie de la supposition a une réalité propre et incontournable. On ne suppose pas à la légère. On ne peut pas ne pas supposer, mais pas n'importe quoi et n'importe comment.

La croyance n'est pas simple fiction portée pour les besoins d'une cause. Elle réfute ainsi pour une part la théorie kantienne des idéalités. En effet elle ne vient pas régler un acte, puisqu'elle surgit là où précisément la règle de l'acte est rejetée. C'est dans la mesure où l'acte et le phallus qui le règle sont exclus que la croyance y supplée. Elle est donc l'effet d'une forclusion et non d'une position de quelque chose qui serait fixation du sujet. Elle est bien plutôt ce qui surgit de l'effet de rejet d'un tel arrêt. C'est dans la mesure où l'arrêt manque, que la croyance a lieu.

2-LE MYSTIQUE ET LE CROYANT. -AMBIGUITÈ DE PASCAL.

Rien de plus éloignés que le mystique et le croyant. On les imagine voisins, ils sont ennemis jurés. Et à bon droit. J'ai montré que ce qui spécifie le croyant, c'est un rejet de l'objet même de sa croyance. Ceci nous donne et la clé de cet antagonisme, et celle de la victoire constante du croyant sur le mystique(I).

Le mystique ne se fonde pas tant sur un rejet que sur la présence d'une absence, thématisée comme telle, et qui se marque comme appel à Dieu. L'appel à Dieu n'est pas la croyance. Là où celle-ci dénie tout manque, l'appel ne cesse de recreuser la béance qui le constitue. Antagonisme de positions qui tout à la fois porte le croyant à la colère et ne peut que le séduire. Les croyants passent leur temps à chasser le mystique: il n'est pour eux de bon mystique que de mystique mort. Moyennant quoi, après les avoir un tant soit peu brûlés, et puis excommuniés, on les réhabilite, on les recanonise. La béatification, c'est la pacification modèle Saint-Thomas

Le mystique n'a qu'un "trou à la place de Dieu". Le croyant ne veut rien savoir d'un tel trou, Le croyant n'a donc de cesse que d'avoir trouvé la méthode qui lui permettra d'évacuer toute possibilité d'un manque de Dieu. C'est à quoi correspondent les exercices spirituels. La fantasmatique de l'exercitation n'a pas d'autre fonction que d'obtenir le manque du manque, faire en sorte que Dieu soit partout présent. Cette gymnastique spirituelle est la garantie de la croyance. On voit que rien ne s'oppose plus à un Ignace de Loyola, qu'un Jean de la Croix. Qui peut dire que la nuit obscure soit créance, quand elle est appel de l'amour à celui qui s'est retiré

(I) Définissons donc la théologie comme l'art de jouer aux échecs avec le Néant. Le mystique est celui qui se fait mettre échec et mat par celui-ci. On comprend qu'il ait dans la profession mauvaise réputation.

C'est ce qui fait que l'enfant Dick ne soit pas un psychotique: il est dans la béance, préservé de cette fermeture psychotique qui le rendrait inaccessible à la nomination de Klein, Sans doute les rapports de la béance et de la forclusion sont-ils infiniment plus complexes qu'une simple opposition. Mais il reste qu'elles définisssent pour le moins deux versants antagoniques de la position du sujet.

Mais c'est ce qui fait l'ambiguité d'un Pascal. On le voit mystique Ce n'est pas si évident. Ce qui frapperait bien plutôt chez lui, et ce qui serait la ressource de sa fascination, ne serait-ce pas qu'il se tient étrangement à la limite de ces deux champs ? Pascal l'ambigu. On admire les Provinciales comme un chef-d'oeuvre de la dénonciation du croyant, -du théologien. En est-on si sûr ? Et si d'aventure un tel chef-d'oeuvre n'était pas tant dirigé contre les Jésuites que contre Pascal lui-même ? Ou contre une face de Pascal ? Car sinon où celui-ci aurait-il pris la ressource d'une telle justesse dans la violence du coup frappé ? Cette justesse n'est-elle pas l'indice d'un autre combat plus intime ?

Et ce qui fait le fascinant de la plus étrange des approches de Dieu dans le pari, ce mouvement de paradoxe qui brille de tous les feux dont il s'embrase en s'annulant, poussière de paradoxes ? Si le pari est un tel lieu de fascination, n'est-ce pas que Pascal mystique y livre un combat perdu contre le croyant, autre lui-même qu'il fait ressurgir sous la figure de l'incroyant, du joueur ? À quel titre la nuit mystique ici s'autorise-t-elle à s'acoquiner au jeu du mondain, sinon parce que la ressource même de cette nuit n'est pas si certaine ? Pascal vacillant au bord de l'oubli du manque ? Pascal, vraiment, ambigu.

3- LE PARI DE PASCAL: LA CROYANCE ET LE RÉEL.

Ce qui fait la fausseté manifeste du pari de Pascal, c'est qu'on ne peut mettre sur un même plan le peu de vie que j'ai, certes, -mais qui n'en est pas moins le seul réel que j'ai sous la main; tandis que cette infinité de vies qui m'est promise, n'est au plus qu'un songe. Le pari pascalien trouve donc son point d'achoppement chez Kant: l'existence n'est pas un prédicat ni une idée. Je puis bien rêver de cent Thalers, ou de bien plus, rien ne fera que j'en sois plus riche que des cent que je possède, ou que je ne possède pas. Alors au regard de ce seul réel que ma vie présente, il n'y a aucun pari qui tienne.

Et c'est ici que se révèle quelque chose d'essentiel: on n'a jamais vu un joueur qui n'aurait sur lui que cent Thalers les miser tous au jeu,

dans l'espoir d'un gain démesuré. Aummoins gardera-t-il assez pour son rep du soir: un peu de réel à préserver.

Aussitôt on m'objecte: qu'il est au contraire lieu commun que le vrai joueur mise tout: sa fortune, son honheur, sa vie. Bref qu'il n'hésit jamais à aller par delà la misère, mais dans la déchéance et dans la mort, plutôt que de renoncer, -non au gain mais à jouer. Cet argument, qu'on pou vait attendre, est celui dont le joueur se laisse fasciner; il est loin d'être indémontable.

Il témoigne simplement de ce que le réel n'est pas ce qu'on croit. Et que si le premier que nous avons n'est rien d'autre que le très misérab corps que nous avons en poche à la naissance, il reste que, ce que l'analyse et le joueur nous enseignent, c'est qu'il y a du réel qui n'est pas du corps.

C'est ce qui explique le statut antinomique de la pulsion dans la théorie analytique, et en particulier le fait que toute pulsion soit articulée au corps comme ce qui en détache un réel incorporéd que le corps ne fait que figurer: regard, voix, -voire, plus"matériellement", et nous trou vons ici la ressource objectivante du ma térialisme, la merde, le sein, vraies ressource d'une théorie matérialiste de l'être de besoin. Je parle de la merde. Pour ce qui est du sein, c'est plutôt des jouissances du capitalisme dont il serait le principe.

De même, ceci explique que toute pulsion soit pulsion de mort: si le principe de la pulsion de mort n'est pas le corps mais le réel incorporel de l'objet paradoxalement perdu, -alors il n'y a pas lieu de s'étonner que la mort, soit la destruction du corps, puisse avoir lieu lorsqu'il s'a git de garder ce réel, ou d'y atteindre. La mort réelle n'est ici rien: tout au plus l'enjeu du pari.

Ce que je veux faire entendre, c'est que le réel ne fait l'objet d'aucun pari. Le réel est ce qu'il est, et pour chacun, et toute prétentio à parier sur lui n'a aucun sens. Ce qui caractérise le pari, c'est au contraire qu'il laisse le réel absolument intact.

Il ne faut donc pas s'étonner que le joueur puisse risquer sa mort ceci ne fait que confirmer la structure de déni de l'implication dans le jeu. Ce qui est en cause pour le joueur, c'est de faire en sorte que cette castration qui est la sienne ne soit en aucun cas atteinte par le pari. Dè lors tout est bon à jouer, même la vie, il n'y appas là d'obstacle, puisque l'essentiel s'en préserve; que le réel de son déni soit maintenu et que le pari ne l'atteigne pas. Car ce réel incorporel est plus que tout autre digne d'être préservé, et rien de ce qui est du corps n'est assez pour en abriter l'enjeu.

Donc, on ne parie pas sur le réel. Il y a le réel, et puis il y a le pari, qui par nature le laisse intact. Le joueur n'est, par le pari, nullement atteint dans les oeuvres vives de sa subjectivité, et c'est ce qu'abrite chez lui l'illusion de la fêlure où il se voue à la seconde mort: pourvu que le réel reste intact, ce que ce songe abrite.

Il ne faut donc pas s'étonner que le pari de Pascal soit par sa structure même adréssé au joueur: il ne peut concerner que lui. Mais à quel titre, telle est la question. On a suffisamment marqué, pour paraphrasér Borgès, que cette démonstration est aussi irréfutable qu'elle est peu convaincante. Et qu'elle ne saurait donc convaincre que qui croit déjà. On pourrait de ce fait la tenir pour futile: ce serait la plus grande erreur. Ce qui importe au contraire, est de souligner que c'est précisément pour cette raison qu'elle est le plus incontournable comme le plus factice des arguments. J'entends précisér que le terme de: factice n'emporte pour moi aucune critique, car si le signifiant est l'ordre de l'artifice, le plus factice y est donc aussi le plus démonstratif. Le "facticiel" est la nature du fait signifiant. De ce fait, cet argument est d'autant plus probant qu'il est de plus d'artifice, mais la question est: de quelle preuve s'agit-il ? Si c'est le croyant même qui est concerné ?

La réponse ne se trouve pas dans le pari lui-même, mais dans ce qu'il évite. Car la fonction de ce pari, est une fonction d'élision. Nous le discernons à ceci que le croyant ne saurait manifestement ignorer que ce argument ne peut convaincre l'incroyant. -Pourquoi donc le lui adresse-t-il La réponse est aisée: précisément pour ne pas le convaincre. Le fin de l'argument, est de perpétuer l'incroyance chez l'incroyant, et nullement le contraire, qu'il avoue.

Mais pourquoi cette fin ? Enonçons simplement: parce que pour autant que l'incroyant n'est pas convaincu, le croyant peut se persuader de l'être. Autrement dit la fin essentielle du croyant est ici de s'assurer de sa propre croyance en jouant de l'incroyance de l'autre: s'il y a au moins un incroyant, alors c'est que la croyance est index sui, -dès lors la croyance est vraie, argue le croyant, puisqu'elle est révélation. Non seulement l'argument du pari ne peut pas convaincre l'autre, mais sa finalité secrète, c'est de convaincre le croyant qu'il croit, de ce que l'autre ne le fasse pas.

Question: pourquoi donc le croyant est-il nécessité à se convaincre de croire ? -C'est ici qu'il me faut introduire une thèse que je poserai comme un axiome, ne la développant que "dialectiquement ", au sens d'Aristote, en jouant du contexte.

C'est que toute croyance est fondée sur une forclusion. Ou plus

exactement, toute croyance est le signe et l'effet d'une forclusion portan précisément sur ce dont elle fait l'objet. Ainsi s'explique que le psychoti que manifeste cette fonction de manière particulièrement marquante. Mais j'ajoute qu'il en va exactement de même de toute croyance en général. Tou croyance est le signe du rejet de son objet, ainsi, toute croyance en Dieu est fondée sur un rejet de la fonction du Nom du Père. Et de même, toute croyance en la réalité, celle qui nous caractérise presque tous, n'a d'autre principe que le rejet d'un réel qui fonde cette réalité comme telle.

Si donc le croyant est contraint de se croire croire, c'est que la croyance étant trace de la forclusion, cette croyance est continuellement rongée par son réel: soit par ce qu'elle rejette. Dès lors, le mouvement de la croyance ne peut se maintenir que dans une dialectique intersubjecti ve qui implique qu'il y ait de l'incroyance. L'incroyance est un principe essentiel à toute croyance. Toute croyance ne peut s'assurer que sur la ba se de la supposition d'un autre qui ne serait pas convaincu. Car l'effet dialectique de cette incroyance de l'autre, est précisément croyance en-de çà.

Mais il y a plus. C'est que l'incroyance elle-même n'est rien d'au tre qu'une croyance. Non pas du tout au nom de l'argument vulgaire qui veu que l'incroyant croie au moins ne pas croire, ou encore, qu'il croie à la matière. Arguments futiles manifestant par là-même leur valeur défensive. La vérité, c'est que la croyance elle-même est une forme d'in-croyance.

La croyance n'est en fait qu'une forme d'effet subjectif de l'égareme produit dans le sujet par la forclusion. Et à ce titre, l'incroyance, au moins celle qui se suppose du côté du croyant, est cette sorte d'arrêt de butée du sujet sur ce lieu d'absence du forclos, qui ne laisse plus à cette place qu'une défense nue sur un soubassement de néant, et qui ne pe se maintenir faillée, car toute faille serait menace qu'il ne subsiste so dain plus que ce vide. Or tout plutôt que rien, le tout de la croyance ab solue, plutôt qu'aucun doute. Il apparaît alors que la volonté de rejet que comporte l'incroyance est la vérité de la croyance, en tant que cette volonté du refus est l'effet même de la forclusion, qui ne laisse subsist du sujet que ce peu suffisant pourtant à le garder au parlêtre, et qui es son négativisme. Il n'est alors pas étonnant que toute croyance puisse pr dre dans la psychose une forme négative: que si l'on interroge le psychotique pour lui demander si sa croyance est si assurée, il déniera absolument qu'il puisse en être autrement qu'il ne dit. Bien loin de lui de pouvoir s'engager dans les voies de la théologie négative, celle qui procède précisément du doute sur Dieu, et de l'appel d'amour dans son retirement. En quoi se clivent très clairement l'inconditionnel de la passion dans l'

rotomanie, et l'appel de l'amour dans la Minnemystiek. Il est essentiel a psychotique, -et au croyant en général, que sa croyance dénie qu'il en sc rien de ce qu'on lui objecte. Cette forme négative de la croyance forclus ve, c'est ce que nous appellerons l'Unglauben, que nous ne traduisons pas de l'allemand pour y marquer dans la distance de la langue, que la croyan est un Un-, un non, dit à ce qui l'ébranlerait à l'occasion.

Or encore faut-il, si l'on ose dire, que cette occasion soit néce saire. Si en effet elle ne l'était pas, quoi préserverait de la faille ? C'est à cette fonction que vient obligeamment répondre l'incroyant. Il es la place de structure occupée par certains sujets, et d'où s'assure la cr yance contre son effondrement central.

Alors, si nous ajoutons que cette incroyance est elle-même le vra de la croyance, ne faut-il pas admirer comme croyant et incroyant, main dans la main, et les yeux dans les yeux, marchent vers le même précipice

Dès lors comment le pari fonctionne-t-il, eu égard à cette dialec tique, en ce qui concerne l'incroyant ? Car chose peu croyable, non seule ment le pari n'est destiné qu'à convaincre le croyant, mais plus encore, est destiné à ne faire que renforcer l'incroyant dans son inconviction. Supposez d'arguer auprès de lui à partir de la souffrance de l'homme et de son manque essentiel; vous obtiendrez au moins de lui l'aveu d'un argu ment probable. L'incroyant pourrait ici vous concéder une possibilité de Dieu, -et qui sait, son souhaitable. -Mais si vous arguez d'un pari qui n le peut convaincre, il est clair alors que ce que vous voulez, c'est vous assurer de son incroyance. La finalité seconde du pari, c'est de faire qu l'incroyant ne soit pas convaincu.

Mais alors que cherchez-vous en le maintenant dans une telle posi tion ? La réponse est évidente: que son absence de conviction au moins su posée par vous, soit garante de votre conviction.

L'incroyant s'en trouverait- il gêné ? Il n'en est rien, et il ne peut au contraire que vous être obligé de votre pari. Car en lui démontra que le pari est affaire de conviction, vous lui démontrez qu'il a raison de ne pas croire et d'en faire un principe, en sorte que vous l'assurez d son incroyance, vous donnez un tour d'écrou de plus à sa propre forclusic celle qui le fait rejeter ce qu'est un père, au nom des lois de la matiè

Rompons là. Non seulement l'argument pascalien ne résout rien de la démonstration de Dieu, mais il est fait dans sa facticité, pour assure au sujet le soubassement forclusif dont croyance et incroyance trouvent à s'assurer l'une l'autre.

Ce qui par là se démontre encore, c'est qu'un pari jamais ne touc au réel qui fait son enjeu. Jamais le pari de Pascal ne touche à la force

vive de l'Unglauben qu'est le rejet de la fonction du père. De sorte qu'autre chose est le pari; autre chose le réel. Le réel est là; le pari y rajoute la touche d'insensé qui tient à ce que le réel doit à la constitution du Sª. Mais il touche si peu au réel , -que le réel est précisément cequi ressurgit au terme du pari, quand toute facticité balayée, n'en subsiste que la face blême, dans la nudité de la Chose sidérant le sujet.

Tel est le chemin de l'analyse. Il ne s'y joue aucun pari. S'en jouerait-il, que l'enjeu est ailleurs. Il est dans ce réel intangible qui, balayé dans la Durcharbeitung analytique le possible signifiant, reste ce lieu de butée et d'obstacle où le sujet trébuche, et où il ne reconnaît que lui-même dans sa face à vomir. Est-ce dire que le réel enfin, vienne sur la scène ? Il n'en est rien mais il ne se "présente" que comme impossible, interminable d'une analyse où précisément le réel ferait défaut. -Mais ce défaut de réel n'est lui-même qu'un dernier semblant. Il est bien plutôt la trace et la marque de l'insistance de ce réel, lequel, une fois balayées les festivités du contrat analytique comme forme de son pari, est ce qui subsiste intact et qu'une analyse ne change pas: butée du complexe de castration, où se condensent et se focalisent tous les effets de rejet dont le sujet est le centre d'absence.

CLIVAGE DE SPINOZA
&
DE QUELQUES POSITIONS À CET ÉGARD

Il faut clairement distinguer dans l'approche de Spinoza deux versants principaux, que Deleuze a fort bien examinés: le versant du système, et le versant du discours implicite. On verra plus loin la conséquence de cette distinction. Mais il faut d'abord noter que cette distinction n'est pas purement externe, mais qu'elle est impliquée par le réel même du texte de Spinoza, et qu'elle est donc rien moins que gratuite. Le texte de S. est en effet articulé en deux régions dont la caractéristique est d'être hautement <u>conflictuelles</u>, et contradictoires l'une avec l'autre. Cette contradiction est-elle un <u>échec</u> de S., ou au contraire son <u>succès</u> ? C'est ce qu'o verra par la suite.

Il faut donc d'une part clairement distinguer le <u>système</u>: lequel a pour caractère principal l'immanence de Dieu, et, corrélativement, le nécessitarisme, où tout ce qui advient ne le fait que comme nécessaire ou impossible.

Mais ce premier versant entre en conflit avec le second, celui de ses conséquences éthiques. La principale thèse éthique de S., c'est celle de <u>l'illusion de la conscience</u> . La conscience est abusée et n'est qu'erreu sur ses déterminations réelles, lesquelles sont l'inverse même de ce dont elle se fait l'illusion.

Dès lors, l'éthique consiste dans un <u>renversement</u> de l'illusion et l'éradication du fait délusionnel. Il s'agit de rétablir dans l'ordre de la connaissance l'ordre vrai de la détermination réelle, la connaissance est l'idée adéquate de la détermination réelle.

Mais ici se présente ce grave paradoxe: si Dieu est immanent à la nature et si tout est nécessaire, -comment peut-il même y avoir de l'illusion ? Comment l'illusion, ce manque de nécessité, est-il même possible ?

Il apparaît alors que la doctrine de l'illusion convient si peu avec le système qu'elle lui est ou impossible ou contradictoire, -ou ce qui est plus grave encore, regrettable.

Quant à ses conséquences éthiques, elles sont elles-mêmes ou inutiles ou contradictoires et paradoxales, voire scandaleuses.

De sorte que la doctrine de S., -je n'ai pas dit son système, car sa doctrine est l'unité de son système avec sa conséquence éthique, ne peut que soulever la passion.

Soit le problème de l'illusion en effet. Si tout est nécessaire, l'illusion est impossible. Il ne peut y avoir deplace pour ce faux-être qui manque au nécessaire. Il n'y a pas de place pour l'illusion dans la pure nécessité. Ou bien alors l'illusion existe, et c'est le système de l'immanence qui est inadmissible. Dieu ne peut être immanent partout s'il y a de l'illusion quelque part.

-Ou bien alors il faut supposer que Dieu soit trompeur, et que son immanence est la marque de sa malignité... Or le Dieu trompeur est précisément ce dont S. ne veut rien savoir, s'opposant ainsi à Descartes. De sorte que dans cette seconde hypothèse, le système de S. n'est soutenable que moyennant cela même qu'il rejette: la tromperie en Dieu... On va y revenir.

L'illusion est impossible si Dieu est immanent. Et dans ces conditions, l'éthique de S. est contradictoire avec son système. Mais il y a plus grave. Admettez en effet que par quelque artifice, vous arriviez à préserver un temps la cohérence de la doctrine; alors, la doctrine de l'illusion est regrettable, et c'est chose la plus regrettable du monde que l'illusion soit levée. Supposons en effet que, tout étant nécessaire, un homme doive apprendre de son illusion levée qu'il doit mourir demain; et que le report en soit impossible. quel sens dans ces conditions y a-t-il à lever l'illusion ? Celle-ci n'est-elle pas après tout le voile bénéfique dont peut se véhiculer un temps l'enfer d'une vie ? Il est alors regrettable qu'elle soit levée, eu égard à l'absolue nécessité, et que pourrait-on sou-

haiter, sinon de la préserver ?

-Dès lors, comment interpréter l'étrange désir de lever l'illusion qui anime S., si d'autre part nous n'oublions pas la perspective du nécessitarisme qui le conditionne, dans l'hypothèse de la cohérence de sa doctrine. Un tel désir est assurément bien de nature à soulever plutôt qu'à apaiser la passion... Car que pourrait-il résulter de la levée de l'illusion sinon la passion de la haine la plus absolue pour celui qui est la cause de cette nécessité ? Et pour celui qui oserait lever le voile ? -Si S. suscite la haine, c'est l'effet même de sa doctrine en tant qu'elle noue la reconnaissance de la nécessité avec la levée des illusions qui la dissimulent.

Mais alors comment l'amour de Dieu est-il concevable ?

Et comment la levée de l'illusion peut-elle être de nature à accroître notre puissance ? Si tout est dit, tout est joué en Dieu ?

Et comment l'amour serait-il de nature à en résulter, sous prétexte qu'il nous porterait vers ce qui accroît notre puissance ? Comment un Dieu tel qu'il ne nous promette au bout du compte que notre destruction dans la levée de l'illusion serait-il même, à l'intérieur du système, de nature à être aimé, puisque c'est la haine qui est suscitée par la promesse de destruction de nous-mêmes.

Il faut donc que Dieu dans cette hypothèse de la doctrine, ne suscite que notre haine, et non notre amour. Dès lors, la doctrine est contradictoire, (tout est nécessaire, l'illusion ne peut exister), ou bien elle est inutile (l'illusion levée, quoi sera changé dans cette condition), ou bien elle est scandaleuse, ce qui est plus grave (car il faut conclure que tout advient au pire, que tout acte en vaut un autre, et n'est que néant au regard de la nécessité qui le détermine, qu'il n'y a donc pas d'acte possible, ce qui n'est peut-être pas impossible, mais dès lors, que peut-il en résulter sinon la haine nue, pour Dieu, et pour qui tient une telle position ?)

Il n'y a donc aucun accroissement possible de notre puissance sans contradiction avec le système. Il n'y a tout au plus que la reconnaissance

de notre destruction prochaine, si elle est même possible, i.e. de notre impuissance.

Il n'y a de ce fait aucun amour possible à l'endroit de Dieu.Car si l'amour est le sentiment qui nous porte vers ce qui accroît notre puissance, comment serions-nous portés vers Dieu, alors que par ailleurs celui-ci n'est que l'agent nécessaire de notre perte prochaine ?

Résumons-nous: la doctrine de S. en tant qu'elle unit son système à son éthique, nous place dans une aporie, ou plutôt un certain choix à faire.

-Ou bien nous nous plaçons dans la perspective du système, et nous devons alors admettre que le système est contradictoire. Ou bien nous tentons d'examiner ce qui en tel ou tel point serait de nature à lui préserver sa cohérence, et nous constatons que seule la haine de Dieu au sens du double génitif, est de nature à l'assurer. L'hypothèse de cohérence de la doctrine de S. est donc non pas l'amour de Dieu, mais sa haine.

-Objectera-t-on que la doctrine de S. ne cherche pas à assurer la haine, mais le dépassionnement de l'homme à l'égal de celui de Dieu ? Car de même que Dieu ne nous aime ni ne nous hait, il faudrait en venir à l'apathie qui caractérise l'Amor intellectualis Dei. Cette objection est fort bonne, mais elle est incompatible avec les termes de la doctrine, si la haine et l'amour y sont bien ce qu'on en dit. En sorte que, pour maintenir quelque chose de S. qui soit conforme à cette finalité éthique, il n'est d'autre moyen que de renoncer à l'union du système et de l'éthique, et de choisir ou bien l'un ou bien l'autre, en rejetant le terme restant.

La première solution est celle de l'historien de la philosophie. Ce qui spécifie celui-ci, est la profonde indifférence aux contradictions d'un système qu'il étudie. La raison en est que l'historien n'est préoccupé que d'une chose: ne s'impliquer en aucune façon dans la doctrine qu'il étudie. Aboutir à l'absence de passion en philosophie est son but, et il y parvient fort bien, n'étant nulle part impliqué dans aucune des philosophies

qu'il étudie. -Qu'importent dès lors les contradictions ? La position historisante trouve sa ressource dans cette volonté de désimplication. Elle rest de ce fait identique à celle qui consiste à ne retenir de S. que son systèm ce qui est évité est la passion au bénéfice du système.

De sorte que devant le résultat de contradiction du système, il ne reste que les deux positions quenj'ai dites, soit de se demander ce qui corrigerait cette contradiction, et pourquoi S. a cru devoir produire une doctrine contradictoire, ce qu'il ne pouvait pas ne pas savoir. Soit de renoncer au système en ne retenant de S. que ses conséquences éthiques. Mais alors S. devient une énigme, et on ne comprend pas pourquoi il a produit un système contradictoire à son éthique, sauf à se rabattre sur de vagues arguments historiques qui nous expliquent que S. aurait en somme été incapable de dépasser l'horizon philosophique de son époque. On se demande bien pourquoi, alors que par ailleurs, il se trouve parfaitement capable à en croire ces mêmes auteurs, de produire ce qui au contraire la dépasse en matière d'éthique, par ce qu'il préfigurerait du matérialisme dialectiqu

Ainsi, devant l'alternative majeure qui règle l'examen de la doctrine de S.: ou bien la doctrine ou bien la contradiction, la position qui en résulte est ou bien de préserver l'un ou bien d'accepter l'autre. L'une de ces deux tendances est la tendance idéaliste. Cette tendance pose qu'il y a la doctrine, et que l'essentiel de la doctrine est le système, peu important qu'il y ait des contradictions: soit que l'on en soit subjectivement désimpliqué, soit que l'on soit historien, -c'est d'ailleurs la même chose.

La seconde tendance est celle du matérialisme. Si la doctrine de S. est inconsistante, il s'agit de la débarrasser de ses protêts systématiques, et de n'en garder que le vif: ce qui porte de position éthique. Telle est la position marxiste. Telle est encore la position de G. Deleuze, qui cherch dans le clivage de S., à distinguer le latent voire le dissimulé pour se faire mieux entendre, qui y serait à l'oeuvre, par delà le rabatte-

ment systématique sous le nom duquel il se propage. Reste à expliquer ou à ne pas trouver d'explication audit système...

Apparemment en cherchant à établir les conditions de cohérence de la doctrine de S., je me rangerais dans la ligne idéaliste de l'examen de sa doctrine: il s'agirait d'en préserver la doctrine en ce qu'elle a de systématique avant tout. Mais si l'on y pense bien, il n'en est rien. La vérité est que, ce que je cherche, c'est pourquoi la doctrine de S. est contradictoire supposé que S. le savait parfaitement bien. De ce fait, il est certain que ma position est un rejet de la position dite matérialiste. On va voir pourquoi dans un temps.

Bref, je rejette l'une comme l'autre des deux positions, idéaliste et matérialiste, qui ni l'une ni l'autre n'expliquent ce mince problème, que la doctrine de S. n'est consistante que moyennant la haine de Dieu. Pourquoi cet oubli ? Car je le leur impute à titre d'oubli délibéré. En qu elles sont complices de S., à qui je l'impute tout autant. Voyons le détai

La position idéaliste n'est à son ordinaire pas bien dangereuse. Elle se contente de ce qui lui est habituel, la débilité de pensée. Si S. est inconsistant, c'est la faute au hasard ou à rien du tout. S. est ce qu est.

Mais la position matérialiste nous est très enseignante. Ce que ce position a fort bien compris, c'est que de préserver la consistance de la doctrine de S. est la chose la plus dangereuse qui soit pour elle-même. Et qu'il n'y avait moyen de se débarrasser de ce danger qu'à la seule condition de cliver S. en deux selon ce à quoi lui-même nous invite par provocation, et de voir en lui un précurseur du matérialisme sous des dehors idéalistes. A ce prix S. nous est favorable ! C'est exactement la position soutenue par Deleuze. Si nous voulons faire de S. le précurseur d'une conception affirmative du désir, il faut régler son compte au système, et le ten pour un déchet mal venu, que l'on doit retraduire partiellement et pour autant qu'il y convient, dans l'éthique explicite de S. , cette éthique de

la joie et de l'amour intellectuel en Dieu. S. à ce prix devient une doctrine de la joie et du rejet des passions tristes, en tant que la doctrine est affirmation, et accroissement de notre puissance dans le sentiment de la joie.

Ne faut-il pas remarquer ici ce qu'on dira plus tard: l'extraordinaire ruse de G. Deleuze ? Par delà son étonnante bêtise apparente ? Car n'est-il pas clair que ce que D. réalise ainsi, c'est précisément le premier mensonge de la doctrine de S. ? L'amor fati, retourné et accompli dans la doctrine affirmative du désir comme effet des causes corporelles ? La philosiphie deleuzienne est entièrement réglée par un amor fati qui, de même que celui de S., ne peut s'accomplir qu'en se déniant, et s'accomplit d'autant mieux qu'il se dénie. C'est pourquoi l'Anti-Oedipe, bien loin de réfutre les précédentes doctrines de G.D., ne fait que les accomplir que sous une forme déniée, i.e. infiniment plus profonde... Il en irait de même de Nietzsche, ce qui est à montrer ailleurs: le Juif de l'histoire, c'est lui-même, et il n'y en a pas d'autre. C'est bien ce que les Juifs savent, et c'est pourquoi par delà ce que l'histoire leur en a enseigné, ils ne veulent rien savoir de Nietzsche. Ce n'est qu'un prêté pour un rendu sur ce qui est de s'accomplir toujours dans la voie du déni.

§ à supprimer quand on publie.

N'est-il pas évident que, mise à part la clairvoyance d'un G.Deleuze qui accomplit la position matérialiste de S. en la subvertissant du tout au tout sans que celle-ci s'aperçoive même d'à quel point elle s'en trouve ainsi enc..., -n'est-il pas évident que dans ce sens, la violence polémique du 18ème siècle à l'encontre de S. est infiniment plus lucide ? Et comment alors concilierait-on que S. soit ainsi précurseur du matérialisme, avec la même thèse affirmée de cette montée de la pensée matérialiste dans ce même siècle ? Faudrait-il n'y voir qu'un simple malentendu historique ? Ou au contraire l'effet mal encaissé encore d'un choc de la pensée oublié depuis ?

La volonté d'éliminer le système de S. relève d'une intention précise: faire en sorte que ne soit plus questionnable ce qui lui conférerait sa

cohérence. Le matérialisme supposé est ici complice de l'idéalisme qu'il dénonce, -et tous deux se font complices de S. dans le premier mensonge sur quoi il fait reposer sa doctrine.

Car la doctrine de S. repose sur un premier mensonge, celui qui, au lieu et place de la haine de Dieu, érige l'amor intellectualis Dei qui rend le système intenable. Bien loin que cette incohérence de sa doctrine ne fût pas aperçue par S., c'est précisément cela qu'il avait calculé. S. n'a calculé que son échec systématique. Et pourquoi donc ? Pour susciter la haine, i.e. cela même que son système exclut, et dont il prétend se séparer. Bien loin que la doctrine de S. soit celle de l'éradication des passions, elle est, par delà l'effet de ce proton pseudos, la volonté acharnée de susciter la haine. Et ce que cette haine de S. rejoint, c'est la haine de Dieu lui-même, comme ressource de l'amour et de toute passion. Bien loin que la doctrine de S. soit celle de la joie, elle ne produit celle-ci que pour en faire surgir la passion de la haine comme ressource de l'être impuissant qu'est l'homme. Bien loin que son nécessitarisme soit celui d'un apaisement de l'illusion, et par là de la passion, il est destiné, par l'amor fati, à faire surgir le vrai lieu et centre du sujet à quoi répond cet amour du destin: la pulsion de mort sous sa forme la plus nue, comme hainamoration de ce qui me tue, et accomplit ma volonté de mort. Ma volonté de mort est ce qui m'anime, et elle fait surgir dans l'Autre destinal la haine qui l'accomplit. Accomplir le désir comme positif, c'est faire ressurgir dans l'Autre du désir la négation dela haine, -et par là recevoir ma mort désirée. Ce que j'aime dans l'Autre, c'est la haine dont il me crée pour la destruction promise. Il n'y a pas d'autre amour du destin que celui qui fait surgir dans l'Autre ma volonté de mourir.

Bien loin donc que la doctrine de S. soit incohérente, elle est au contraire d'une étonnante subtilité: la faille de son incohérence, voilà précisément ce qu'elle veut opérer, et qu'elle opère vraiment. Car cette faille qu'elle ne couvre pas tant qu'elle ne la fait surgir par l'antiphrase

de l'amour de Dieu, est ce qu'elle calcule dans son manquement, celui dont elle se clive en deux d'éthique à système. Mais ce clivage est précisément l'enjeu de son calcul, et de ce point de vue, la doctrine de S. est certainement l'une des rares philosophies réussies... Faire surgir la passion par l'absence de passion, faire reconnaître la haine de Dieu par l'affirmation de la joie, n'est-ce pas un joli tour de philosophie ? Aura-t-il fallu trois siècles pour que cela soit reconnu ? Ou bien y aura-t-il suffi des effets qu'elle engendra ?

L'exclusion de S. est donc en effet bien centrale dans tout de son nom propre. Sa vie n'est ici qu'un lieu d'actualisation possible de celle-ci Car qu'est-elle donc sinon son calcul ? Ce que S. calcule sans relâche, c'est l'exclusion, -la sienne bien entendu.(1) Celle qui ne peut s'expliquer au bout du compte que par une haine dernière par-delà toute haine: la haine du Créateur. Si la doctrine de S. est tellement violemment anti-créationniste, alors que S., juif d'abord, vivant dans le champ chrétien par ailleurs, n'es pour le moins pas censé ignorer cette loi, si ainsi il régresse apparemment à la conception grecque d'un Dieu qui ignorerait tout de l'homme, n'est-ce pas clairement par provocation de ne pas en obtenir la réciproque ? N'est-il pas clair que cet appel fait à la haine de l'Autre est la vérité d'un tel déni ? Comment s'étonner que S. fût rejeté de la synagogue, si ici se vénère un Dieu qui est toute haine ? Ne fallait-il pas attendreque la provocation d'une telle absence de passion eût sur lui les effets désirés ?

Exclusion de S. en vérité. Mais en quel sens, en quel sens ?

G.T., Août 75.

---

(1)-Dieu modifié en la Synagogue excluant Dieu modifié en Spinoza, est bien l'ultime ironie de cette doctrine. Comment Bayle a-t-il pu la manquer ?

GÉRÔME TAILLANDIER

PRINCIPES SÉPARÉS SUR L'ANALYSE

ET

LA PRATIQUE DE LA PSYCHOSE

—

(AOÛT 1975)

PRINCIPES SÉPARÉS SUR L'ANALYSE ET LA PRATIQUE DE LA PSYCHOSE

"Pessimisme de la raison,
optimisme de la volonté"
A. Gramsci.

On entend à tout bout de champ parler de psychanalyse des psychoses. La confusion des esprits est sur ce point extrême . A l'exception de Deleuze qui est vraiment d'une clarté de pensée exceptionnelle et qui ne cache pas ce qu'il pense, (ce qui est un mérite très rare), les autres pataugent pour la plupart. Ainsi il arrive qu'on objecte de la manière suivante: on ne doit pas accentuer la distinction entre forclusion et névrose, car dans la pratique, il arrive souvent qu'elle soit franchie. Et dès lors quelle pratique pourrait-on avoir avec quelqu'un qui passe dans la psychose ?

Cette position résulte d'une forme de confusion de principe: c'est précisément parce que dans la pratique les choses ne sont pas tranchées que l'on doit d'autant plus fermement faire en sorte que la théorie soit claire et distincte. Car la théorie est un guide pour la pratique, et si ce guide manque, la pratique ne peut que s'égarer .

C'est pourquoi je crois nécessaire ad usum delphini (1) de mettre quant à moi mes idées au clair sur ce point par quelques principes clairs et distincts que voici.

I- Qu'est-ce qu'une analyse ? -Il n'y a d'analyse qu'à partir du Nom du Père. Analyser, c'est opérer la régression des impasses imaginaires dans lesquelles le sujet s'est constitué, et, moyennant cet avènement de parole, opérer la coupure (de la castration, de l'interprétation), dont choit quelque chose comme un réel impossible qui représente ce que le sujet

(1) L'usage ici de cette formule ne devrait pas étonner.

est véritablement, au titre de ce que le réel a dû au symbolique dans sa constitution (représentant de la représentation). Toute analyse est le chemin qui mène le sujet, selon les voies du désir, à l'avénement du désirant et à la chute de la cause dont il se constitue comme séparé, tranchées les illusions qui le maintenaient dans la servitude des mirages de la demande de l'Autre (théorie de la supposition).

Une analyse ne procède jamais que de ce premier déjà-là du NdP, comme condition de la parole. Une analyse ne crée pas la parole, elle l'arrache aux impasses du refoulement, non certes qu'elle abolisse le refoulement, mais pour que, quant au désirant, ce que celui-ci est comme refoulement primordial se déplace dans une autre pratique.

Pas d'analyse qui ne procède de la Bejahung du NdP, qu'elle ne saurait inventer. C'est ce que signifie que l'analyse soit remémoration et en ce sens, non pas invention: elle est retour à la garde de la mémoire. Or ce que la mémoire a en garde, c'est le NdP. et la mémoire n'existe que de lui. C'est le NdP qui est cause de la garde de la mémoire. La mémoire est la recollection intériorisante qui prend garde à l'appel du NdP, pour cette simple raison qu'elle vient de lui, et qu'elle ne fait ainsi que garder et prendre garde à ce qui est sa cause. La remémoration dans l'analyse, c'est la garde du NdP. Le sens de la régression n'est pas autre: c'est de régresser aux conditions du sujet, la régression n'est rien d'autre que le mouvement inverse de l'intériorisation qui re-garde la condition qu'est le NdP. Dans la régression, le sujet re-garde le NdP dont il a reçu l'appel. C'est en quoi l'analyse n'invente rien: elle n'est que la re-garde jetée sur le seul réel qui inaugure un sujet, mais qu'elle ne saurait inventer.

2- Le NdP étant forclos dans la psychose, il ne saurait y avoir de psychanalyse des psychoses. Une traduction approximative de ce point est la théorie freudienne de l'absence de transfert dans la psychose. A quoi aussitôt on objecte que le psychotique est capable de sentiments, et

même de pulsions. Qui a jamais nié qu'un être parlant fût capable de passion ? -Mais le transfert est autre chose.

3- Le transfert désigne l'opération de retour dans la remémoration à la garde du NdP. Il n'y a de transfert que de parole, le transfert suppos la parole, et l'invente dans la limite où la parole est attendue par l'appe du NdP. Le transfert suppose le NdP affirmé, ayant fait appel, et il est le mouvement de ce retour au NdP dans la remémoration où advient le désirant.

4- Dès lors dire qu'il n'y a pas de transfert dans la psychose, ne veut rien dire d'autre que ceci, que le psychotique, et pour cause, ne saurait faire retour à la garde du NdP, pour la raison que, de sa position même, il suit que le NdP ne lui a jamais été affirmé. Comment pourrait-il inventer par lui-même ce qui ne peut s'inventer par soi ? Car d'une part le sujet n'est pas cause de soi, mais il est causé par l'opération du S^{a}, et d'autre part, la condition de l'invention, c'est le NdP.: le NdP est ce à partir de quoi est inventé ce qui le redécouvre. Invention et découverte se nouent d'une manière assurément fort complexe, et on ne saurait simplement énoncer que Freud invente l'analyse et découvre l'ICS. Le rapport en est moins simple.

5- Le NdP ne s'invente pas par soi. Nul ne saurait inventer le NdP par soi, quelque suppléance qu'il lui donne. Or si la psychose est bien en un sens une suppléance à l'absence du NdP, cette suppléance ne suffit certes pas à y faire invention.

6- Ce qui distingue l'intervention interprétante de l'analyse d'un opération du NdP, c'est que la première ne fait que revenir au NdP.: elle est éradication de ce qui résulte d'ignorance pour le sujet, de sa constitution; tandis que la seconde est précisément ce qui inaugure un sujet comme tel. La première opération le suppose déjà joué.

7- Dès lors, il est clair que toute intervention interprétante dans la psychose revient vraiment à traire le bouc du proverbe: que veut-on obtenir d'une méthode qui n'a de sens que précisément à partir de cela-

même dont la psychose fait le manque ? Ce NdP que l'interprétation suppose affirmé.

8- Que pourrait être dans ces conditions une pratique de la psychose ? Et que ne saurait-elle être ?

9- Cette question revient donc à la suivante: comment pour un psychotique opérer l'intervention S^a^ qui pour lui fasse advenir le NdP ? La question d'un traitement possible de la psychose se résume à ce seul pivot, de faire advenir le NdP pour le psychotique. Est-ce dire que, ceci fait, on ait à se tenir quitte de l'acte ? C'est une lourde question, qui ne doit cependant pas dissimuler cette autre: à quel acte se soumet-on lorsqu'on s'engage à intervenir dans un tel ordre pour le psychotique ?

IO- Car il est clair que dans ces conditions, un tel acte n'est pas l'acte analytique. Quel rapport cet acte entretient- il avec l'acte analytique ? Sont-ils coimpliqués ? Ou au contraire sont-ils incompatibles ? L'intervention nommante qui fait advenir le NdP pour un être parlant, est-elle compatible avec la condition de l'acte analytique, qui situe celui-ci dans la dimension du retour, comme retour à ce NdP affirmé préalablement ?

Questions que l'on se gardera de trancher à la légère, ni dans un sens ni dans l'autre.

II- Si donc ce que je dis est exact, l'intervention fondamentale de la pratique de la psychose est la nomination, opérant le NdP sous la figure inversée de l'appel qui en résulte. C'est ce qu'opère M. Klein avec Dick. L'intervention de M. Klein n'est pas d'ordre interprétant, mais nommant. Ce qu'opère M.K. pour Dick, c'est précisément la nomination jamais donnée, et qui fait que D. advient à l'être, sous la forme immédiatement inversée d'une demande. La nomination ouvre la demande comme inversion du nom. Dès lors l'objection deleuzienne à l'analyse cesse d'être, car elle est vraie. Il est exact que M.K. outrepasse les limites de l'acte analytique en intervenant auprès de D. comme elle le fait. Mais c'est là sa vertu. Et nous posons la question: pratique pour pratique, que doit-on attendre

à cet égard de la pratique schizoanalytique, si celle-ci se veut expressémen
refus de la fonction du NdP, et rejet de l'ordre symbolique ? La critique deleuzienne de l'intervention analytique dans la psychose est parfaitement exacte, mais on attend ce que, éthiquement, ladite critique a l'intention de produire dans cette passe ?

I2- Dans ces conditions, si l'acte analytique n'est pas cet acte de la pratique de la psychose, qu'ont donc à y faire les analystes ? Réponse pas plus que n'importe qui. Autrement dit, il est essentiel que les analyst s'aperçoivent que, lorsqu'ils prennent en charge la psychose, ils outrepassent les limites de l'acte analytique; et ils ont en conséquence à se poser la question de savoir à quel titre, s'il n'est analytique, ils s'autorisent à cet outrepassement ? Est-ce pour le Bien social ? Par amour de la souffrance ? Par amour de la folie aujourd'hui fort à la mode, puisqu'elle se porte désormais en postiche ? Ou quoi encore ?

Les analystes sont-ils en mesure d'expliquer à partir de leur acte analytique ce qui les porte à outrepasser le non-agir essentiel à l'accomplissement de celui-ci ? Ou bien leur explication en vaut-elle une autre, pas mieux ? Telle est bien la question qu'ouvre G. Deleuze, et l'on pourrait lui reconnaître ce mérite extrême de nous faire clairement et distinctement savoir ce qui n'est pas l'acte analytique. Dès lors l'affrontement entre notre discours et le sien est clair et distinct lui-même, et n'a plus lieu d'être dissimulé: les conséquences de l'analyse en tant qu'elle procède des lois de la parole ne sauraient être les mêmes que celle d'un discours qui se définit explicitement de vouloir les refuser.

I3- De ces questions auxquelles il n'y a pas lieu de s'empresser d répondre, étant déjà beau qu'elles soient posées, tirons au moins cet argument: si l'analyste est intéressé à quelque titre par la psychose, c'es pour autant que les lois de la parole y sont précisément rejetées dans leur

principe même. Mais il ne faut pas de ceci conclure faussement que l'intervention de la nomination inaugurale du NdP soit identique à l'intervention interprétante dans l'analyse. Autre chose est de faire advenir le NdP pour un être parlant; autre chose est d'opérer les conditions de la régression qui portent un sujet devant cette seule vérité qu'il savait déjà que le NdP l'avait en sa garde.

Mais il reste que c'est bien les lois de la parole qui, ici comme là, sont ce qui lui importe dans une intervention dont je répète — qu'elle outrepasse la pratique analytique.

I4- Comment donc l'analyste peut-il être intéressé aux lois de la parole, là-même où elles sont rejetées ? Faut-il alors penser que la position de l'analyste outrepasserait les conditions de l'acte analytique ? Question difficile; car alors, qu'est-ce qui le mène à limiter sa pratique au non-agir qui la constitue ? -Je ne suggère rien d'une extension de la pratique de l'analyse. Je vais au contraire directement là-contre. Mais j'interroge: sur le sens de ce non-agir en tant que constituant de la pratique analytique, et non du désir de l'analyste.

Est-il alors certain que les lois de la parole en tant qu'elles sont rejetées , nous importent au titre de ce même désir ? -Sinon, qu'est-ce qui porte l'analyste à faire du non-agir la condition de son acte ? Aporie que l'on se gardera de trancher déjà.

I5- D'où laquestion: qu'est-ce donc que les lois de la parole, et quel acte adéquat autorisent-elles, là où nous avons affaire à leur rejet ? Quel désir est impliqué dans un tel acte à leur endroit ? Et par conséquent si nous devons bien penser que l'analyse dans sa pratique n'est pas sans avoir affaire à un tel rejet, (par exemple dans la fonction du surmoi), en quoi l'acte analytique y porte-t-il remède ? Et par quelle voie de désir Et de quelle adéquation à ce rejet ? Car la question décisive est en effet celle-ci: qu'est-ce qu'être adéquat à la nature des lois de la parole ? Or cette adéquation, l'acte analytique en tant qu'il emporte ce paradoxe de s'accomplir dans le non-agir, montre que ses voies n'ont pas la moindre

évidence...Problèmes à résoudre donc.

I6- Quoiqu'il en soit, revenons à la psychose et énonçons quelques préceptes pratiques qui résultent de ce qui précède.

Si un acte est possible à l'endroit de la psychose, et qui ne soit pas l'acte analytique, (on a même montré qu'il ne saurait l'être), il est clair que dans ces conditions, la pratique de la psychose n'implique pas qu'on soit analyste. Que faut-il donc alors pour cela ?

-Il suffit que quiconque s'y implique, sans qu'on ait à lui en demander raison, "se débrouille" (I), il n'y a pas de meilleur terme, d'une manière telle que, sans même à l'occasion être averti de son acte, -il suffit qu'il sache à l'endroit du psychotique, opérer la nomination. A cette seule condition qu'il soit comme sujet impliqué d'une manière telle qu'il opère la nomination, quoiqu'il en soit de ce qu'il sait de ce qu'il fait, -il est fort adéquat à intervenir pour le psychotique en sorte que son impasse de structure se dénoue. C'est bien ainsi qu'opère un Bruno Bettelheim, qui n'est bien sûr pas analyste, pas plus que la plupart de ceux qui d'ailleurs sont impliqués dans cette pratique; à quoi bon les nommer tous?

Et qu'importe alors ce qu'ils savent de leur acte, pourvu que celui-ci s'accomplisse en quelque façon ?

I7- Mais il est bien clair que, pour autant que les lois de la parole sont ici rejetées, et pour autant que l'analyste est, par son analyse averti de leur incidence pour l'être parlant, il ne serait pas autrement mauvais, il serait plus économique dans l'acte , que qui s'implique dans une telle pratique soit averti de ce que l'analyse a à dire de la fonstion du NdP, et de l'incidence du symbolique. Mais on ne saurait aller au delà de ce: valoir mieux, qui est ici suffisant. Ajoutons que l'analyste qui à l'occasion se trouve s'impliquer lui-même dans une telle pratique, est alors logé à la même enseigne: ce n'est que pour autant qu'il sait intervenir adéquatement aux lois de la parole qu'il y aura quelque conséquence , -mais rien de plus. Ce n'est pas "l'analyse" qui ici le guidera. A la rigueur la sienne peut-être, mais alors au seul titre du parti-

(I): J.D. Nasio. Cf. de lui : Le psychanalyste et le réel.

culier. Et, a-t-on bien montré, nullement au titre du désir de l'analyste, mais simplement de ce seul particulier par quoi il s'estime intéressé à la pratique de la psychose, ce dont l'analyse dans son acte ne peut rien lui dire.

Il reste alors à examiner la question cruciale qui reste ici intacte, du rapport entre le rejet des lois de la parole, et la pratique de la parole dans l'analyse.

NOTE: Je n'écrirais plus ainsi ce problème aujourd'hui. Les conclusions de pratique y sont trop faibles et trop ambiguës, pour un départ de principe juste, bien que trop accentué. (I2/75).

Masson - SDN.

NOTE ADJOINTE SUR CES PRINCIPES DE SÉPARATION

Le 19/12/75

A corriger.

NOTE ADJOINTE SUR CES PRINCIPES DE SÈPARATION.

~~Ce texte n'est pas sans faiblesse.~~

~~Mais~~ Ce qu!il faut chercher par delà les ~~ratages,~~ insuffisances de notre texte est ceci:

Certains soutiennent d'une part que la doctrine lacanienne de la forclusion , introduisant un principe de coupure trop brutal pour situer la psychose, rendrait de ce fait même impensable le traitement analytique de cette position.

De plus on objecte que la pratique ne permet pas de situer clairement ce clivage, et ceci d'autant moins qu'il n'est pas rare que tel névrosé ait affaire à la psychose à un tournant de sa vie, voire de son analyse

Sur cet argument se greffe cet autre, qu'un tel glissement du suj si on devait s'en tenir à la coupure lacanienne, rendrait la pratique analytique impensable dans ces conditions.

Je considère que ces arguments relèvent d'un confusionnisme de pensée contre lequel je m'élève absolument. J'estime que le mouvement qui doit ici prévaloir est, une fois de plus, kantien: ~~[illegible]~~ savoir trancher de ce qui doit l'être, pour situer comme il convient ce qui relève de la pratique et d'elle seule. Une théorie n'est en effet pas faite pour résoudre l béances du réel, mais au contraire pour les accentuer, indiquant ainsi ce qui ne peut se résoudre que de la seule pratique,-si résolution il doit y avoir.

Je ne souhaite pas dans cet ajout développer la théorie générale de la forclusion et de sa pratique telle que je l'avance: elle le sera ailleurs. Je ne veux que marquer les principes critiques qui règlent ma démarche, et à quoi ils ~~font~~ sont destinés à faire obstacle.

D'une part, il ne suffit pas de rêver pour agir. Supposé que la psychose existe, on ne voit pas au nom de quoi on se ruerait à l'action de la résoudre. De quoi témoigne une telle précipitation ? Il y a de l'impossible, et il faut savoir ce qu'il est. Si d'aventure le fait de la psychose

Ce texte est [illegible] dans la mesure même de son exactitude absolue. Il va falloir apprendre à sérieusement mentir ~~[illegible]~~

n'était pas accessible à l'acte analytique, vouloir à tout prix le résoudre par cet acte relèverait d'une double confusion, et sur le réel de la psychose, et sur le sens de cet acte.

Une telle précipitation serait transcendante au sens de Kant.

Secondement, supposé que la psychose soit résoluble dans la pratique, il n'est pas certain que ce qui la résout soit d'ordre analytique. L'empressement à vouloir résoudre à tout prix, ne fait que voiler le propre de cet acte, qui est, ~~je l'ai dit,~~ de ne procéder que du Nom du Père. La place du non-agir dans l'acte analytique est cruciale. C'est la condition de cet acte. Est-on certain qu'une pratique de la psychose, au contraire, n'implique pas cet agir ? Introduire le NdP pour l'être parlant, est-on sûr que ce soit de l'ordre de l'acte analytique ? La collusion du fait psychotique avec le fait institutionnel devrait nous rendre la chose au moins questionnable. Il faut dire que la psychose et l'institution font bon ménage. Et il est significatif que l'on désigne du même nom: d'institution, ce qui tout à la fois régule l'ordre social et la récupération supposée thérapeutique de ses déchets. Cette identité n'est-elle pas de nature à provoquer un recul de la précipitation que je disais ?

D'autre part, cette précipitation est à mes yeux suspecte de faire bon marché de ce que l'acte analytique implique dans sa différence. Il n'y a peut-être pas lieu d'agir, si l'on veut questionner la place de l'acte comme acte de parole.

Par ailleurs, il est clair que ce qui scandalise dans le concept de forclusion, c'est sa violence. Une telle violence, on n'ose la reconnaître. D'où le souhait acharné de continuer à dormir: mieux vaut se bercer de l'illusion qu'on agit, plutôt que de penser le réel. C'est bien là au bout du compte ce qui gêne le plus dans ce concept de forclusion. A ceci s'ajoutant que la faiblesse mentale de ceux qui s'y affrontent, les amène à préférer de l'effacer plutôt que de le penser. Peu d'endurance de la pensée chez eux.

Si donc l'on pouvait par bonheur effacer la différence entre forclusion et névrose, -quellemerveille à leurs yeux !

Je n'adopterai assurément pas ce chemin. Non seulement je ne saurais trop accentuer ce clivage, mais je fais mieux encore: je mets la forclusion au principe du parlêtre. C'est là le pas nouveau et d'une grande portée que représente notre texte sur l'Acte et le Réel. Et je dis que la raison est porteuse de folie, que la folie, c'est la Raison pure.

Mais de plus j'ajoute que non seulement cette forclusion est porteuse de psychose, mais qu'encore, c'est elle qui permet d'expliquer la structure du discours,-par conséquent de ce qui fait limite à la folie.

Ainsi, je fais d'une pierre deux coups: non seulement je maintiens le fait de la psychose dans sa différence. Mais de plus, fait inaperçu, cette fameuse continuité entre psychose et névrose, que ces autres s'efforcent de concevoir par le ~~[illegible]~~ mauvais bout de la lorgnette, je la rétablis dans l'autre sens: la forclusion est au principe du discours. Et si le discours existe dans ses effets de limite, c'est pour autant seulement que quelque chose vient faire obstacle à ce déchaînement forclusif. Je gagne ainsi la possibilité structurale d'expliquer les transitions névrose/psychose, sans y perdre la force de ce concept de forcludion.

De surcroît, non seulement cette prise à l'envers du fait psychotique me permet de ne pas en oublier le peut-être incontournable; mais de plus, j'y gagne une théorie claire et distincte d'une part de la pratique des psychoses, d'autre part de l'acte analytique dans sa différence spécifique.

Si en effet nous situons la forclusion comme rejet des lois de la parole, alors, il est clair que la pratique de la psychose consiste à y porter cette nomination du Nom du Père, qui y fait défaut; tandis que l'acte analytique procède à la régression des suppositions idéales qui procèdent, pour le sujet, de son inscription comme sujet -donc de l'opération de la

métaphore paternelle. Pour ainsi dire, l'acte analytique et la pratique de la psychose vont en sens inverse: ce que la pratique de la psychose apporte de nouveau, c'est vers cela que l'analyse régresse comme vers cet os de la structure à quoi le semblant fait obstacle, encore qu'il en soit issu, et qu'il le véhicule. Car l'opération du père implique avec elle le semblant.

Quant au nouemant qui permettrait de penser l'Un éventuel de ces pratiques, (on voit qu'il n'a rien de nécessaire), c'est dans les lois de la parole (ou le NdP) et l'acte de la parole, dans ce qu'il doit à la nomination, que nous le trouvons. Ainsi se trouve fondée en doctrine, et selon la voie de la doctrine lacanienne, qu'elle prolonge, la pratique de la psychose, sans contrevenir à l'impossible central qui l'ordonne: de la forclusion du NdP, et du problème qu'elle pose à l'acte de la parole.

G.T., le I9/I2/75.

GÉRÔME TAILLANDIER

L'IDENTIFICATION ET SA JOUISSANCE

(30/10/76)

I.I. (A partir du 5 Mars 58). La jouissance s'entend en plusieurs sens. D'une part elle désigne l'horizon d'annulation du sujet, où l'opératio du sujet comme seconde mort dans les effets du S^a, fait son vrai retour comme retour au Rien que le S^a a introduit en lui, de le faire être de faille.

I.2. Mais de plus, il faut l'entendre en un autre sens: comme l'indique sa résonance dans lalangue, elle joue de la joie. En quoi est-elle donc joie ? Quelle est domc la joie de s'annuler qui s'indique dans sa limite dans la Schadenfreude ? -Mais en-deçà, disons que jouissance veut dire: que la dimension du destin que le S^a apporte dans l'être, celui-ci en jouit en en faisant son affaire. Faire son affaire du S^a: l'automomie au sens de Kant, c'est l'assomption de la division du sujet dans le lien interhumain de la comédie. La comédie est le jeu proprement humain en ceci qu'elle est la reprise par le sujet, de ce qui le divise comme destin. C'est pourquoi la comédie est l'issue de l'éthique, elle en fait le mode propre.

Ainsi dans la comédie, le sujet mange son être-l'a: il incorpore en communauté humaine (en lien social) la dimension forclusive qui l'a jeté là (Geworfenheit) dans les effets du S^a. Cette reprise comme incorporation de la division originelle, est la première identification; donnant le secret des autres, comme jouissance du S^a.

I.3. Dans l'identification, le sujet jouit du S^a.

I.4. Savoir si c'est là la seule jouissance; ou s'il n'est de jouissance que de l'identification: on verra plus avant à le discriminer.

I.5. Savoir comment on jouit du S^a dans d'autres identifications, c'est ce qu'il faudra délinéer.

2.I. Il est inexact de parler d'identification du sujet, mais on doit parler d'identification au S^a. Cette remarque a son poids et sa conséquence . Ce n'est pas que quelque chose est identifié: mesuré, voire adégalisé. Mais un sujet s'identifie-à. Cette nuance est essentielle en ceci -que cette identification est répétitive, qu'elle n'existe que de son échec. C'est dans la mesure même de la discordance introduite par le S^a dans l'être, -que l'i-

dentification-à supplée à cette discordance en l'introduisant comme reprise des conditions de la division inaugurale, dans le dire (et d'abord dans le dire-non du père: la métaphore paternelle).

L'identification au S^{a} est la condition d'opération du stade du miroir comme "formateur" du Je. Elle autorise qu'advienne le dire-non second du désirant.

Qu'est-ce donc que l'exigence de l'Un qu'elle manifeste ? Pourquoi l'Un est-il le Bien du sujet ? -A vrai dire tout ceci tient à ce fort peu: d'une route étroite où se maintienne qu'il y ait du dire assez fermement pou que l'insistance du sujet ait un sens. Tel est le seul sens de l'Un: faire balise à l'existence au S^{a} comme raison donnée dans le dire. L'Un donne sens au sujet -rien de plus. C'est pourquoi dire qu'il y a de l'Un suffit, sans en conclure qu'il n'y a que l'Un. Le reste est livré au silence et à la Dispersion.

3.I. La division du sujet n'est donc pas résolue par l'identification: elle est introduite dans le dire possible. Tel est le sens et du NdP en P et I, et du phallus en $-\varphi$ dans le schéma £. Ce dont il s'agit, n'est pas tant que le désir ait à être signifié dans la demande, que plutôt, il y ait du désirant.

Que secondement le désirant ait à se retrouver comme dire-non à partir du dire-non du père, c'est ce qui fonde le clivage instaurant de l'idéal du moi.

4.I. Dans l'identification, le sujet porte à plus d'un titre , le masque du désir de l'Autre, comme S^{a}: c'est pour s'opérer comme désirant, à partir de ce dire. Dans l'identification, le sujet sub-porte la marque de ce qui fut dit, ou ne fut pas dit, d'où il procède comme réel: être-là. Mais c'est pour en venir, à partir de ceci, à dire ce qu'il en est de lui-même comme désirant. Tâche impossible si le désir reste en travers. Mais pas moins nécessaire: l'identification supplée à l'impossible à dire. -Que de là le désirant n'existe que selon les voies de ce masque, c'est~~ce~~ dont l'expérience donne les variations sur ce thème unique.

Le sujet jouit (reprend à dire) du S^{a}: il s'opère comme lieu d'abolition dans son désir à partir du point où il est, comme réel, rejeté du S^{a}, et d'abord du manque-à-dire du désir inaugural de l'Autre.

Comment le désir suit cette musique selon les voies de l'amour, on ~~ne~~ le déduira pas ici.

5.I. Est-ce tout dire ? -Il n'en est rien. Ce qui importe est de savoir où le sujet se fixe comme désir dans cette mascarade. Il se fixe co me dire dans la castration, soit en tant que tâche du dire de cette divisi on. En quoi la castration fait-elle séparation à l'endroit des identifications, c'est un problème à sonder.

5.2. En quoi corrélativement la première identification comme ina gurante du sujet dans le dire, fait-elle l'envers de la castration -d'où ce le-ci peut procéder; -et en quoi donc elle doit nous permettre de penser l clivage, dans le sujet, du réel du "corps propre" et de l'identification au phallus, c'est encore une autre tâche qu'il faudra définir.

(Rappelons que la lecture de : Le Clivage du Sujet et son Identification est de première nécessité; même si le travail en est difficile, et à reprendre autrement).

Publié Lettres EFP n° 20

THÉORIES SEXUELLES INFANTILES

Le terme de "théories sexuelles infantiles" fait doublement paradoxe. D'une part en effet il rejoint le problème général de la sexualité infantile. Comment le sexuel serait-il accessible à l'enfant ? L'affirmation de l'existence structurale d'un tel accès est la nouveauté de la pratique analytique.

Mais ce premier paradoxe se redouble ici d'un autre qui le développe à sa limite: comment le sexuel peut-il, quant à l'enfant, être nommé <u>théorie</u> ? Si l'on veut bien à la rigueur accorder quant au sexuel un certain savoir, on se refuse à aller si loin que de supposer qu'il y ait là théorie. D'où la question qui se pose, de justifier au moins ce second aspect paradoxal de ce qu'avance Freud.

A cet égard, il est bon d'interroger comme préliminaire une autre occurende , elle aussi paradoxale de cette conception: la <u>théorie de la séduction</u>. Si en effet sous ce nom, Freud désigne bien la théorie qu'il élabore de la séduction de l'enfant par l'adulte, il laisse attentivement dans l'indéterminé si cette théorie n'est pas d'abord celle que l'enfant lui-même élabore, d'une telle supposée séduction.

Or cette théorie de la séduction tourne pour Freud autour de deux problèmes dominants qui sont: celui du caractère inefficient de la première séduction (qui n'opère qu'après-coup d'un second événement); puis, abandonnée cette théorie sous sa forme stricte, la question de savoir <u>ce qui</u> est du réel dans cet événement, pour autant que sa délinéation d'avec un <u>fantasme</u> de séduction se pose, ou plutôt, menace de devenir insoluble: toute scène de séduction ne serait-elle pas alors fantasmatique, sans impliquer aucun événement réel qui la justifierait?

S'il en était ainsi (ce à quoi nous ne conclurons pas ici), alors c'est le statut du réel lui-même qui devrait être revu. Toute scène de séduction ne serait-elle pas une "donnée structurale transposée historiquement en mythe" ?

Or les théories sexuelles infantiles posent un problème identique: qu'est-ce qui fait le réel de l'élaboration infantile d'une théorie sexuelle, si nous devons par ailleurs constater que cette théorie est un montage de fiction sur l'impossible adéquation du rapport sexuel ?

Ceci nous suggère de pousser une thèse à une certaine limite: le sexuel n'est abordable que dans une théorie; et la structure de la théorie est mythe. Qu'est-ce donc qu'un mythe ?

Nous en proposerons la formule générale en disant que sa structure est de résoudre fictivement une impasse donnée dans le réel. Cette définition de l'opération mythique ne va pas sans problèmes. Dont deux au moins: l'un qui est de savoir ce qu'est le réel et pourquoi il devrait être de la dimension de l'impasse. Ceci suppose précisément qu'on le définisse par cette dimension d'obstacle ou de faille impossible à résoudre dans une pratique.

Mais un autre problème se poserait alors: en quoi la solution fictive d'un problème réel peut-elle être dite le résoudre ? Ceci suppose évidemment une transformation du concept de solution dans ce registre. Nous proposerons que cette solution soit prise dans une dimension qui est celle de l'interminable. Ce qui se joue là n'étant pas tant solution de quelque chose qu'inscription trouvée à un désarroi originaire, qui, bien qu'il n'en cesse pas pour autant, s'en trouve, dans ses incidences pratiques, transformé.

Alors pour particulariser nos énoncés, nous proposerons en principe ceci, comme détermination de cette discussion:

I-Il y a dans le sexuel quelque chose qui, de sa nature, le rend inassumable, traumatique. C'est à ce titre qu'il est du réel, au sensque nous avons conféré à ce terme. Qu'en est-il de ce caractère inassumable, est ce que nous tenterons de cerner plus loin.

2-Le découvrement par Freud du phallus comme "organe" universellement attribué aux êtres des deux sexes , nous donne la clé à la fiction

résolutive qui permet que soit rendu assumable le traumatique de cet abord Le phallus est cet élément mythique le moindre, mais déterminant dans la structure, qui permet que le sexuel soit en quelque mesure rendu inscriptible dans le discours du sujet, et dans sa vie de jouissance. Il est un effet de mesure qui arrime le réel à la dimension du sujet en tant qu'elle implique une inscription de son être comme condition de sa jouissance.

Ce que nous devons rechercher dans une théorie infantile, c'est le point de mythe où elle s'attache à ce lieu de fiction déterminant de la fonction phallique. Ajoutons: aussi bien dans les supposés"stades" qui ne comporteraient nullement un tel repérage.

Une telle solution peut de prime abord paraître extrêmement forcé Mais qu'on y songe: si comme nous l'avons souligné, une théorie sexuelle est un fait de mythe, il faut alors rendre raison du point de mythificatio qu'elle comporte. A tout le moins, poser l'existence de ce point comme phallus, ne saurait aller plus outre que d'être un mythe parmi d'autres! Mais sans doute cet argument est-il insuffisant.

Il faut en effet dire que, si le mythe est bien ce qui monte en fiction l'inassumable du réel, ceci n'autorise pourtant pas que tout mythe y soit équivalent. Pourquoi le phallus ici s'imposerait-il, est la questio que nous laisserons à l'orée de ce travail.

-Ne pourrait-on pas ici faire objection à ceci, des phases supposées précoces d'une telle théorisation sexuelle, et donc antéphalliques ? Comment est-il possible de supposer que la mythification phallique soit agissante là-même où l'effet de phase de l'expérience infantile semble ne pas l'impliquer ?

C'est ici le lieu de se souvenir que, tant dans la théorie de la séduction que dans les théories sexuelles infantiles, la dimension d'un effetaprès-coup de l'événement premier est absolument prévalent. Nous indiquerons sans le développer que c'est précisémant de là , i.e. de l'effet d'après-coup de ce point de mythe du phallus qu'il faut poser tout ce qui

advient de théorique (au sens de Freud) quant au sexuel.

Mais objectera-t-on là, qu'en était-il avant, soit du temps où l'on ne pouvait supposer cet effet de temps second ? -Là encore, nous laisserons le problème en suspens, pour souligner que, s'il est vrai que le phallus fait porter son effet d'après-coup dans un temps de phase, il ne faut peut-être pas moins avancer que, sa prévalence étant de structure et non de temps, cet effet de prévalence ordonnait déjà ce qui se jouait d'avant cet effet de phase (phallique). La prévalence structurale désignant simplement que le point de mythe reste en somme incontournable dans l'abord du réel , et ceci sans condition de temps.

Nous refuserons donc la supposition qui verrait s'organiser en stades ce développement des théories sexuelles infantiles. Cette organisation n'est elle-même que pure fiction, qui ne reçoit sa consistance d'expérience que d'un seul point: la prévalence structurale du phallus comme nécessaire à faire l'abord du sexuel. Ceci se conjuguant à ce que l'enfant comme sujet se voit par ailleurs affronter: d'être à-venir, dont peut s'expliquer que ce n'est pas à tout âge que l'on ait à être tenu pour homme ou femme dans le registre du désir.

Le fait que ces théories soient "infantiles" ne signifie rien d'autre que ceci: que l'enfant est, quant au désir, logé à même enseigne que l'adulte supposé; à ceci près que l'état de suspens dans la réalisation de son être où il est maintenu par le discours parental, le laisse inversement en proie à la nécessité de construire cet ordre de fiction dont se maintient le sujet dans son être. Le désir se démontre, dans le phallus, assujetti à une dimension d'artifice où il trouve la raison de sa subsistance et de son existence.

Est-ce dire que tout soit ici artifice ? Certes non, et c'est bien le point dont nous avons ici peu dit. Le sexuel comme lieu d'impossibilité, nous désigne bien que quelque chose est en jeu qui n'est pas de l'artifice, et que celui-ci contourne. C'est ce que signifie le fait que le phallus

porte avec lui la castration comme l'opération qui résulte de son effet. Ce n'est certes pas que la castration soit du réel , mais elle permet que le sujet modalise son abord du réel en sorte que l'impasse qu'il constitue soit reconnue dans le sujet.

Dans ces conditions, pourquoi le sexuel serait-il du réel ? Nous avancerons deux points en réponse là-dessus: -d'une part le sexuel est réel pour autant qu'il se noue à un autre réel dont il fait le signe et l'enjeu. Ce réel, c'est d'abord cela qui traumatise, et le sexuel ne fait que particulariser la cause de la souffrance.

-D'autre part, c'est dans la mesure où il est exigé dans le discours que le désir soit légalisé selon les identifications du sujet comme homme ou femme, qu'inversement, le désir rencontre ce fait qu'une telle identification est impossible. Le sexuel est le lieu de l'impossibilité à ce que l'identification du sujet dans le discours qui le légalise soit opérable absolument. Et c'est à ce titre qu'il ressurgit comme le lieu d'obstacle de cette identité impossible.

Le 4/12/75, G.T..

GÉRÔME TAILLANDIER

CONSTRUCTIONS DANS L'ANALYSE/I2.I2.75

—

CONSTRUCTIONS DANS L'ANALYSE

Faut-il identifier Construction et supposition ?

Ma tendance était jusqu'ici de les tenir pour identiques. Autremen dit il aurait fallu tenir que la théorie des fictions étant unitaire, la doctrine analytique se soutenait à partir de la fiction Sª (l'artifice). D'où un problème : à part le réel, il n'y a donc que la supposition. Ceci est gênant malgré tout.

Ce qu'on cherche avec constance, c'est qqch. qui dans le Sª, ne s'y réduise pas à la fiction inaugurante. On a d'abord trouvé le réel du symbolique,-et c'est un pas décisif. Mais c'est insuffisant.

Or on aboutit avec El au problème suivant: si l'analyste est le lieu d'où peut s'opérer qqch. qui fasse faille, et qui opère dans l'acte le nouveau,-il est alors très clair que l'analyste n'est pas (dans sa position) la supposition en quoi l'institue pour une part l'analysant. Il ne faut pas seulement dire comme avant que la supposition idéale est l'envers de l'acte de l'analysant, (son Idée régulatrice, évacuée pour autant qu'il est opéré effectivement). Il faut dire plus, c'est que, pour autant que "réellement" l'analyste intervient et produit la réversion d'où s'opère le nouveau, la faille du sujet, alors il subvertit la supposition qui au contraire lui confère la place de l'immuable. Bref, l'Idée de la supposition est distincte de l'effectif de l'intervention de l'analyste (ce qui s'exprime banalement lorsqu'on souligne que l'interprétation joue comme surprise). C'est qu'il ne suffit pas des idées banales; il faut leur donne place dans la doctrine du Sª.

Or à propos de Fliess, El fait cette remarque importante que, si Fl peut bien être dit le lieu des suppositions de Freud, il n'en est pas l'analyste (déjà J.D. faisait cette remarque contre Mannoni). Autrement d Fl n'apporte à Fr rien de nouveau. Mais au contraire c'est Fr qui produit le nouveau. Est-ce que ceci veut dire que Fr est l'analyste ? C'est l'erreu à éviter aussi. Ce qu'il faut dire, c'est que Fr (s')analyse.

Or, principe intangible, on ne (s')analyse que d'Ailleurs. D'où donc Fr comme analysant opère-t-il la réversion de son acte ? -C'est là qu'El introduit une citation décisive: celle où Fr dit que, à la différenc de ses patients, il est obligé d'en passer par des constructions (terme essentiel: Les constructions dans l'analyse) pour mener à bien son travai analysant:

Freud invente l'analyste d'où il (s')analyse, et c'est là le résu tat de ce qu'il est analysant. Ajoutons pourtant que ce n'est pas ce qu'il y a d'analysant dans ce procès.

Exemple: s'il est instaurant de l'analyse de dire que la Neurotic est un proton pseudos, -le proton pseudos n'est donc pas la construction qui permet d'en opérer la réduction. Or cette construction, c'est le Complexe d'Oedipe, la réalité psychique, l'ICS. L'ICS est la grande construction de Freud. (Cf. N.P.P. p.6/7).* Et il faut ici très clairement cliver la supposition du premier mensonge de la construction de Fr, qui au contra re la renverse selon un certain ordre. Sauf à tenir qu'il n'y ait là qu'un différende de fiction, ce à quoi on ne se résoudra pas encore, car c'est le versant de pensée qu'on cherche à éviter (Derrida).

Cette distinction décisive, inaugurante du discours analytique, au moins dans l'acte par où Fr passe à l'analyste, est ce qui doit permett la réduction de la théorie des fictions.

Remarque: il faut noter que ce clivage n'est pas sans connexion avec celui qu'opère le dire-non du père. Bien que le père n'existe pas, on pourrait être porté à le tenir pour inventé dans la fiction de son dire non (l'hystérique invente le désir du père qui lui permet d'opérer son dire-non à elle dans la séduction dont elle se dit l'objet: elle trouve ainsi un principe d'arrêt de son malaise dans le symptôme).

Or nous avons rencontré cette difficulté: peut-on dire que le dir non du père soit invention de S^{a} ? -C'est difficile en raison de sa nature d'En-moins, et de coup d'arrêt faisant signe d'un réel.

Ici nous trouvons le même problème. La construction est un coup d'arrêt à la Neurotica des suppositions idéales, Est-ce dire que pourtant nous puissions rester dans ce champ d'une doctrine de l'artifice Sª ? -Comment en sortir ?

Il faut donc dire que, pour autant que Fr (s')analyse à partir du père mort, et pour autant que le père mort n'est pas une fiction, mais un dire-non qui fasse l'index d'un réel, la construction freudienne n'est pas une fiction, Mais comment les distinguera-t-on? Le jeu avec le Dehors y suffit-t-il ? C'est trop pauvre.

Il faut avancer et ne pas hésiter à dire:

-La construction est du réel ou fait signe du réel.

-Elle est de l'ordre d'un dire-non qui resserre qqch, de l'incontournable dans l'effet du Sª. Elle se clive de la fiction.

-C'est pourquoi elle n'est pas arbitraire: bien que l'ICS soit la construction de Freud, il n'est pas une invention. Il faut distinguer construction et invention. L'ordre de pratique à quoi l'analyse donne lieu n'est ni invention ni découverte, mais construction.

-Alors, d'où donc une telle construction prend-elle son efficace, et qu'est-ce qui lui donne sa certitude et son être, est ce qui nous reste à dire. Je discerne qu'il s'agit de l'effet de la nomination en tant quelle ouvre au sujet dans la parole.

G.T. , le 12/12/75.

*NOTE: <u>Névrose, psychose et perversion,</u> pp.6/7:

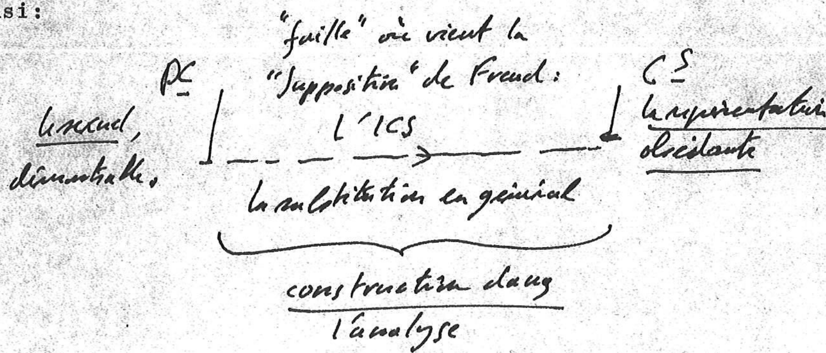
"J'indiquerai maintenant parmi les éléments nécessaires à cette théorie ceux qu'on peut démontrer directement et ceux que j'ai dû <u>reconstituer</u>. Ce qui est directement démontrable,(...) c'est tout d'abord la source, (...) la vie sexuelle.

"(...)Démontrable encore (...) est l'effort de volonté des malades, la tentative de défense sur laquelle la théorie met l'accent.

"<u>Entre</u> l'effort de volonté du patient, qui parvient à refouler la représentation sexuelle inacceptable, et l'émergence de la représentation obsédante, (...) <u>s'ouvre la faille que la présente théorie veut combler.</u> (...) Ce sont là des processus qui se produisent sans conscience; on peut seulement en supposer l'existence." (Je souligne. G.T.)

Entre Pc et Cs, s'ouvre l'ICS freudien, faille que sa propre théorie comble, comme "supposition" (construction), et la théorie des suppositions. Là apparaît que la théorie de la <u>substitution</u> (Dislozieren, Transponieren, Transposition, Umsetzung, Verschiebung, etc. Cf. p.8/9) est <u>l'envers</u> de la position de l'ICS. Reste à trouver le sens d'une telle remarque.

Ainsi:



LE MOI, FOYER DES DÉFENSES;
ET LA RÉALITÉ CONSTITUANTE DE L'AUTRE

Si l'analyse introduit la notion de Ça comme réservoir des pulsions comment concevoir un Moi qui ordonnerait un rapport à la réalité, de cette instance vouée à la pure recherche du plaisir ?

Faut-il penser que le Moi se défende de la pulsion (éventuellement aussi contre la réalité et le surmoi ?)

Alors qu'est-ce que le Moi ? On montre que le Moi est tout entier constitué à partir de l'Autre, en tant qu'il représente la réalité d'un pouvoir de l'image. Le Moi, c'est l'Autre (ou l'image de l'Autre).

Bien loin donc que le Moi défende quoi que ce soit, il est entièrement soumis à cette forme constituante de l'Autre. Mais de ce fait, il s'imagine être pouvoir de maîtrise et de défense. Le Moi se fait lieu d'évidence, conscience, etc..

Ainsi le Moi n'est-il qu'un foyer d'illusion de maîtrise. Mais il n'en va pas de même de l'Autre: si l'Autre est constituant du Moi, il y a une réalité propre de l'Autre; mais chose étrange, cette réalité est celle de l'image. L'image de l'Autre a un pouvoir formateur autonome , indépendant d'une "causalité biologique" stricte.

Mais que suis-Je donc ? Ne suis-Je que ce Moi, tout entier soumis au caprice de l'Autre dans ma constitution ? Je me reçois bien comme un lieu d'insistance de quelque chose de plus réel. Est-ce là mon corps ? Mon corps est-il le réel qui me fait échapper à l'aliénation dans l'Autre ?

Il n'en est rien au fond.

Car ce que Je suis, c'est un sujet, divisé dans le symptôme: le symptôme, l'insistance d'une difficulté d'être, voilà mon réel.

Mon corps n'est ce réel que par raccros: pour autant que j'y trouve la raison de ma jouissance, i.e. de ce qui justifie mon insistance à être. Le corps est ce dont on jouit. C'est ce qui lui confère son réel. C'est à ce titre que le corps peut être dit pulsion: en tant que lieu de la jouissance. Cette jouissance, ce n'est pas "l'énergie" du corps: c'est d'abord ce qui me manque, et que selon les voies de l'amour et du désir, je cherche dans le corps de l'Autre, qui me signifie avoir en quelque façon ce qui me manque et dont je jouirais.

Ce que Je suis, c'est ce manque, mon malaise sans lieu. Tel est le Ça. Le Ça est le nouement de la difficulté du sujet comme malaise, au réel du corps, dans la pulsion, et selon la particularité du sexuel, qui lui confère le mode de son insistance.

L'analyse ne consiste pas à "se défendre" contre la pulsion (ou à améliorer cette défense). Elle consiste au contraire à permettre l'événement dans une certaine pratique, de ce lieu de malaise en quoi consiste l'essence de la pulsion. Donner cours à la pulsion, est l'éthique de l'analyse. Ceci implique qu'on élabore un concept de la pulsion qui permette de penser sans paradoxes un tel événement: comment concevoir de là un concept de la sublimation (i.e. de l'accomplissement de la pulsion) qui ne vire pas aux sublimités, quoi qu'il en soit par ailleurs de toute éducation du sujet, en tant qu'elle ne veut que son Bien?

D'où la formule freudienne de l'analyse: "là où c'était, Je dois venir", exprimant que: Je suis Ça, au parcours près de venir à cette place. Ce parcours est l'enjeu d'une analyse.

Le soin étant laissé au lecteur de délinéer ici l'instance d'une causalité propre du sujet, dans cette figure de l'Autre. Cette causalité, qui est histoire et pratique, se définissant d'inverser l'ordre des causes naturelles en les transformant en moyens de l'acte.

U.V. RRII2
le vendredi
8h30.

G.T..

THÈORIE DE L'ÈQUIVOCITÈ

(PROGRAMME)

Je n'ai jamais su quoi faire de ce problème, sur lequel Milner met tellement l'accent. Jusqu'à ceci.

Théorie de Milner: si lalangue n'est pas stratifiée (au sens logique), s'il n'y a pas de métalangage, lalangue joue de l'équivoque. Pourquoi? Parce que le dire ne va pas sans dire. Qu'il n'y a pas de dire sur le dire. Il n'y a que la métaphore, i.e. le tour fait d'un vide (ça, c'est de moi). Cette théorie est trop simple. Je montrerai que la fonction du ML n'est pas ce qu'on croit, et que, bien loin d'exclure le dire, elle est faite pour rendre raison de la faille du sujet, sous un certain mode. Ceci suppose une reprise encore à faire du point de capiton des mathématiques, qui n'a été qu'esquissée dans Lieux de l'Impossible.

Mais tout ceci ne mord pas sur l'expérience analytique. Et à vaidir je ne faisais pas mieux au contraire, adoptant un point de vue résolument opposé (je dirai plus tard en quoi).

Mais Lacan dans VIII, introduit cette remarque: c'est dans la mesur où la demande (à/de l'Autre) est montée au lieu de la "tendance" (du besoin) qu'il y a équivocité en retour, de l'objet du besoin sur la cause du désir, dans la demande.

Ceci est extrêmement difficile, et permettrait pourtant de balayer et la théorie des stades et celle de l'étayage.

On peut l'entendre en deux sens simples:

-La cause du désir est prise en supposition matérielle dans l'objet du besoin. L'objet du besoin métaphorise dans la demande la cause impossible à dire.

-On peut aller plus loin et dire: c'est parce que la cause du désir est interdite, que l'objet du besoin sert, dans la demande, à métaphoriser la cause interdite (Cf, Sém.XI, rêve d'Anna).

Toutefois, ces deux énoncés, qui ne sont que programmatiques, et approchés, ne disent pas encore l'essentiel du programme. Qui est ceci:

Quelque chose du désirant reste en travers de la demande.

Il n'y a rien qui convienne à le dire.

Ce battement pulsant (qu'est à vrai dire la demande , et c'est là la difficulté), est monté sur les bords du corps (théorie de l'outrepassement).

L'impossible à dire est métonymisé dans ce qui se demande , au titr de la tendance, bien que ce qui se demande soit, dans la tendance, l'objet négativé de celle-ci (en tant que manquant à tout appel). Bref, L'objet de la tendance est négativé en cause du désir par l'effet de la demande comme fonction d'outrepassement à toute réalité.

Il y a équivoque entre ce qui se demande de la tendance et l'impossible à dire que cet objet devient comme négativé: d'où les expressions de: objet oral , anal, etc..

Ainsi, la raison fondatrice de l'équivoque ne tient pas à la théori de lalangue, mais à la structure du désirant, dont lalangue constitue une pratique entre autres. L'équivocité tenant d'abord à l'impossible à dire déplacé dans la refente de la demande.

Mais il reste deux questions essentielles:

-Pourquoi le corps est-il le lieu de montage de ce qui se veut, en tant que cela ne peut qu'y manquer ?

-Par quel effet de structure y a-t-il un outrepassement constituant du parlêtre, avec le double effet: -qu'il ne jouisse que de ce qui manque (le négativé), -qu'il n'y ait que l'acte du dire, ex-sistant, et créant ce vide ?

I2/2/76.

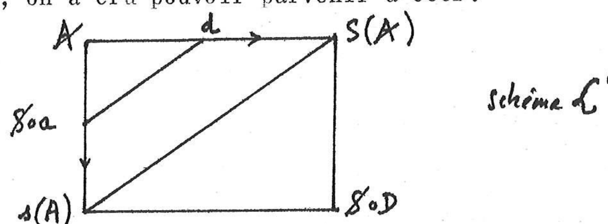
MCL-JDN-

GÉRÔME TAILLANDIER

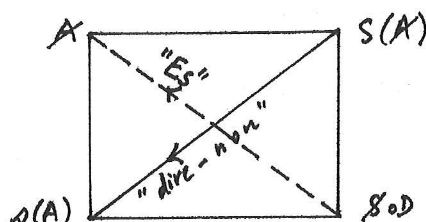
DU MATHÈME, EN-VEUX-TU-EN-VOILÀ

Si nous considérons bien le schéma £, en le reportant sur le Graph
il est facile de voir que ce schéma décrit le premier niveau du Graphe : les identifications du sujet. Si par récurrence nous nous interrogeons alors su la signification du second niveau , il est aisé de voir que celui-ci décrit les "formations de l'inconscient", ou plus proprement, les effets de refente que le sujet reçoit d'être divisé du S[a].

Il peut alors nous venir à l'idée d'élaborer un schéma £' permetta de représenter les effets de refente comme un équivalent du schéma £. Après quelques réflexions, on a cru pouvoir parvenir à ceci :



Ce qui peut encore se simplifier en le schéma suivant:



Quelle signification pouvons-nous accorder à ce second schéma ? Voyons quant aux termes.

1- L'Autre: sa place se justifie si l'Autre est sujet, ce qui précisément conditionne le double étagement du graphe.

2- $oD: la pulsion est dans l'Autre, l'opération du père. Elle est le montage, comme énigme, du sujet dans l'Autre, en tant qu'il tient à la d mande de l'Autre, laquelle n'opère que de laisser se profiler le Nom-du-Pèr à l'horizon comme introduction du sujet aux effets du symbole.

3- S(Ⱥ): est le dire-non du père en tant qu'il énonce primordialement qu'il n'y a pas d'Autre (castration).

4- s(A) est le message de la mère, signifié au sujet: que le père ne veut pas (tout ce qui peut venir sous cette rubrique, susciter l'interdit).

5- La ligne $d \leftarrow \$ \diamond a$ exprime le montage du désirant à la cause deva laquelle il se divise, pour autant que le dire-non du père a introduit un fondamental manque du S^{a} dont le désirant insiste.

6- Corrélativement, la ligne $\$ \diamond D \leftarrow \not{A}$ signifie le Es freudien, en tant que concept dual de l'inconscient.

7- Et la ligne $S(\not{A}) \leftarrow s(A)$, le dire-non symbolique comme formule d ale, dans les effets de refente du sujet, du couple de l'agression imagina re du schéma £.

La suite est laissée aux bons soins du lecteur.

ACL-JDN-

e Graphe
: les
alors sur
de celui-
es effets
' permettant
ma £. Après

ant:

cond schéma ? Voy-

Dossier 23
(Frappé)

GÈRÔME TAILLANDIER

QUESTIONS SUR L'INTERPRÉTATION

(Mai 76)

Ce texte constitue mon apport dans un groupe de travail sur: L'Interprétation, tenu dans le cadre d'un autre groupe proposé par J.D.Nasio.
Aussi m'arrive-t-il dans ce texte, de reprendre des énoncés produits par d'autres: qu'ils ou elles s'y reconnaissent.
J.D.Nasio a directement contribué au travail de ce groupe, en particulier en vue d'une présentation d'un travail d'ensemble.

Supprimer

QUESTIONS SUR L'INTERPRETATION

-I-

Si le sujet est l'effet du S^a, il n'y a d'acte que de ces effets L'acte "reprend" l'effet du S^a pour en opérer un réel, dont le sujet s'o re, de le rencontrer.

Toute position du sujet, ou du discours, est effet du S^a. La que tion se posant du mode dont le sujet y est atteint.

Dans ces conditions, l'analyste n'opère que d'être effet de S^a. C'est de là qu'on doit situer et le mode et la cause de son opération.

L'interprétation est le "moyen" d'un acte, l'acte analytique. Po quoi y a-t-il un acte qui exige dans son opération, un tel moyen ?

L'interprétation ne se situe que de l'acte analytique. Elle "opè sur le fantasme" à désupposer le semblant.

-2-

L'analyse se trouve aux prises avec un problème insistant dont l'issue n'est pas encore trouvée. D'une part ce qu'elle pose de vraiment premier, dans la castration, c'est que le sujet s'opère du S^a, pour s'en diviser: il n'y a pas d'Autre. Autrement dit, le désirant est pris dans une division sans remède qui le laisse seul à s'opérer dans l'acte.

Mais cette position très simple en principe, se complique de cec -le sujet n'est pas cause de soi, mais effet du S^a. L'Autre donne la for pratique effective de tout rapport du sujet à sa division dans le S^a. A supposer que l'Autre n'existe pas, il reste à cerner comment, au titre d effets du S^a, un effet de supposition aussi radical constitue l'Autre comme lieu de la vérité.

De sorte que la théorie et la pratique de l'analyse se trouvent appendues à cette difficulté: comment peut-on dire que l'Autre, sous ses diverses formes, et en particulier l'Autre réel, soit déterminant dans l pratique, alors que la doctrine énonce (et la pratique nous amène à reco naître) qu'il n'y a pas d'Autre ?

Cette ambiguité constituante de l'Autre dans les effet du S^a, fa la difficulté d'une doctrine à venir, de la supposition, qui permette de situer le double mouvement de cet Il n'y a pas et du supposé dans quoi i s'enracine pourtant. D'où procède la nécessité de supposition dans les effets du S^a, et pourquoi l'Autre en est-il l'Idée régulatrice ?

Les effets d'une telle difficulté se font sentir au maximum en un

certain nombre de points, dont l'interprétation est sans doute un des plus vifs.

-3-

L'interprétation est une pratique qui opère à partir des effets de la supposition, sur un mode qui reste à dire.

La supposition désigne le fait de structure où l'effet du Sª comme divisant le sujet se noue au désir de l'Autre comme incidence réelle de cet effet. Que le désir soit désir de l'Autre, soit: divisant dans la cause du désir, est le premier fait de structure qui résulte de la nécessité de supposition, et où celle-ci soit opérante dans l'acte.

-4-

Il nous faut tenter de resserrer le point où l'interprétation s'impose comme une donnée incontournable de la pratique analytique. Ce point est celui que situe la formule: le désir, c'est son interprétation.

Une telle formule, son excès ouvre aussitôt une série de problèmes, voire de paradoxes, dont la question est de les résoudre:

-Il devient en conséquence impossible de formuler que le désir pourrait être refoulé.

-De surcroît, il faudrait conclure qu'il n'est de désir que dans la pratique analytique. Comment accepter un énoncé aussi forcé ?

Ce qu'il faut donc tenter, c'est de saisir la portée de retournement qu'implique cet énoncé, s'il est à prendre à la lettre.

-5-

Traditionnellement dans la doctrine analytique, on suppose l'ICS i.e. le lieu du refoulement. L'ICS est donc le lieu d'une latence de contenus divers, soit de Sª, ordonnés au dire d'un désir qui serait refoulé. Le désir refoulé serait ce que l'analyse ramènerait au jour. Ce que la formule proposée contredit, c'est qu'il en soit ainsi: le désir ne préexiste pas à son opération dans le dire interprétant. En conséquence il apparaît là que le concept d'un ICS comme latence est ce qu'il peut y avoir de plus contradictoire à une pratique analytique: si la pratique analytique apporte du nouveau, dans l'événement du dire, c'est donc que ce nouveau contredit à l'existence d'une latence, d'un déjà-là de l'ICS, où toutes choses (le désir au moins) seraient inscrites. On peut se demander si dans

ces conditions, la position d'un ICS comme lieu d'un savoir supposé ne doit pas être rejetée, -le désir n'existant que de l'opération du dire. Que signifie dans ces conditions le concept d'ICS s'il doit être maintenu ? L'ICS est-il ou non une construction de Freud, et quelle est donc sa nécessité dans le discours analytique ?

-6-

Que signifie que le désir n'existe que dans l'opération du dire ?

Ceci signifierait-il que le désir, ce soit le dire ? -Il est fort clair qu'il n'en est rien, puisque le désir n'existe que de l'impossible à dire à quoi le sujet est assigné par le dire-non du père. Mais c'est justement là que se démontre l'incontournable de l'interprétation: si d'une part le désir n'existeque dans l'opération du dire, -si par ailleurs il n'insiste que de l'impossible à dire, -c'est donc que le dire n'opère que du contour fait de cet impossible, dont le désir lui-même désigne l'insistance du sujet. Le désir, c'est l'insistance du sujet dans l'assignation à la cause de ce qui le divise. L'interprétation renvoie avant tout à cette modalité du dire qu'il ne puisse que mi-dire le lieu de l'impossible en quoi insiste le sujet. Mais ce n'est là que sa condition d'incontournable. Est-ce suffisant ? Il faut montrer qu'il n'en est rien, car il faut encore situer ce qui y est nécessaire. Autrement dit, il n'y a pas seulement un incontournable qui implique interprétation, mais encore une nécessité de sujet, qui est d'une autre ressource.

-7-

Il y a donc une première voie d'accès au sens de cette proposition. Si nous posons que l'être parlant se divise dans le Sª, et que la causalité de la pratique Sª implique un cercle où d'une part le sujet est effet de Sª, et où d'autre part, il crée ce Sª dont il s'effectue, nous pouvons poser que cette causation s'ordonne à la production d'un effet de vide ou de faille, en quoi consiste le réel du symbolique.

Cette faille, c'est ce que le sujet devient, dans le coup de Sª qui crée cette coupure dont il s'effectue. Si le désirant est cette faille, ou du moins trouve sa ressource de l'insistance à opérer la faille, la ressouree de la structure de transfert de l'opération Sª s'aperçoit mieux: la faille n'est créée que du coup de Sª qui, condensant les chaînes de Sª, y fait entre-deux de son saut de dire. Le dire franchit le Sª dont il fait matière à cerner le vide de son énonciation.

Que le désir soit son interprétation, prend ici son sens concret: qu'il n'est d'opération du vide du sujet que dans le saut de la métaphore, et que l'entretissage qu'elle réalise, dans le mouement du Sª, opère l'évé-

nement de ce vide en quoi insiste le désirant.

-8-

Toutefois, si la ressource causale du désirant est bien là assignée, elle est insuffisante. Elle ne nous permet pas en effet de dire en quoi le désir est arrêté à sa condition dans le dire-non, soit ce qu'on appelle la fixation, autrement dit l'événement du désir. Et de plus ceci ne nous permet en rien de déduire en quoi l'interprétation effective est nécessitée dans la pratique analytique.

Cette déduction n'est opérable que moyennant le désir de l'Autre. La condition de l'interprétation, c'est que le désir soit le désir de l'Autre.

Proposons: le désirant est la cause du désirant.

Par une torsion originaire qui est aussi originante, l'excentricité de la causation Sª du sujet (ce en quoi il est effet du Sª), se noue au lieu de l'Autre comme lieu du désirant. L'Autre, par une torsion originante en quoi consiste le fait même de l'être parlant, est le lieu d'un manque, qui conditionne le sujet à s'opérer comme manque. Il n'y a peut-être pas tant lieu d'interroger la cause de cette torsion, que d'en démêler les fils, qui font tout le problème de la "supposition" (sujet supposé savoir).

Par quoi l'Autre est-il le lieu constituant du désirant en-deçà ? Par ceci que l'effet de disruption de la causation Sª est "originairement" suppléé dans l'Autre, par le dire-non qui fait pour le sujet la condition d'un dire assigné à une faille différée. L'Autre supplée dans le dire-non, à la division de l'être parlant dans les effets du symbolique.

Le désir est, par ce nouement ravi dans l'Autre, c'est-à-dire que le désir est d'abord aperçu dans l'Autre, et c'est ce désirant dans l'Autre qui cause en-deçà cet effet de béance. Le désir, avant d'être désir de toute cause, est désirant lié à ce rapt que le désir de l'Autre cause en-deçà. Comment se fait-il que le désirant dans l'Autre ravisse en-deçà le sujet ?

Simplement par ceci que le désirant dans l'Autre est la condition de dire-non qui supplée à la disruption Sª. Le dire-non, en tant qu'assignation à la faille suppléée par le dire, fait verser dans l'Autre la cause de la faille, par un oubli premier qui précisément, opère le désirant dans le sujet, comme oubli du déchaînement Sª. Si l'Autre est cause du désir, comme désirant, c'est d'abord parce qu'il assigne le sujet au dire, par la torsion originante.

Toutefois cette torsion originante qui fait verser dans l'Autre la cause du désir, ne nous dit encore rien de la nécessité de l'interprétation dans l'analyse. Pour parler bref, l'interprétation n'est exigible que du désir refoulé. Seulement si elle est le désir, il est clair qu'un déplacement s'impose de cette solution.

Le déplacement s'obtient à demander ce que l'interprétation opère. Si en effet il n'y a nulle trace d'une transmission du savoir, c'est donc qu'elle ne transmet rien au sujet. En quoi le dire interprétant touche-t-il au sujet ? En ceci qu'il lui permet de dire. Si le désir de l'Autre conditionne le désirant, il ne le fait que dans le mouvement de la passion, soit dans un mouvement par lequel le désir reste effacé dans le rapport à l'Autre. La passion efface la place du désirant, en ceci qu'elle crée biendans le sujet le vide de son ravissement, mais qu'elle n'y donne pas la possibilité du dire-non qui séparerait le sujet dans le désir.

Ce que l'interprétation permet, c'est que le mouvement du dire-non dont le sujet se sépare, apparaisse, moyennant le retranchement préliminaire d'indiquer ce que le désir doit au désir de l'Autre. La séparation du sujet dans le dire-non qui le fixe comme désir, est opérée par la nomination de ce désir dans l'Autre. Par ce moyen, ce que le sujet est comme exsistant au manque, se retranche de la condition que l'Autre donne, du désirant.

C'est ici qu'apparaît la nécessité du transfert dans l'acte analytique, et son lien à l'interprétation.Si en effet le transfert n'est que le déploiement, dans le mouvement passionnel, du désir de l'Autre qui conditionne le parlant, l'interprétation opère à cliver, dans les moments de la passion, le dire-non du sujet, de sa condition dans l'Autre. L'interprétation ne nomme le désir dans l'Autre que pour en permettre la séparation du sujet comme dire-non.

Comment ceci peut-il s'opérer ? Précisément par un retour des effets de l'interprétation sur la condition d'oubli qu'est le désir de l'Autre. Si le désir de l'Autre est cause du désirant, il porte celui-ci dans le mouvement passionnel de l'identification du désir au désir. Soit en faisant virer l'impossible à dire en fiction où l'Autre donnerait la solution (la suppléance) au manque du désirant.

L'interprétation clive et sépare dans le dire que le transfert apporte à chacun de ses moments, ce qui dans ce dire est condition du désir de l'Autre. Mais ce n'est nullement pour y enraciner le désir (ce qui est déjà fait), mais au contraire pour que la place du désirant comme reste de ce nouement dans l'Autre revienne au sujet, comme dire-non. Par l'interpré-

tation, il est donné à entendre que le désirant se sépare de l'Autre. Dont le sujet peut faire dire, dans le refus qui le divise de la condition d'oubli à quoi il est pourtant assigné.

Que le désir soit son interprétation signifie donc ici qu'elle conditionne la séparation du sujet dans le dire-non, à partir du désir de l'Autre dont elle fait la séparation, en le nommant. L'interprétation est la condition du dire-non en quoi le sujet se constitue comme existant au manque.

-IO-

Toutefois la réponse ici esquissée au problème de l'interprétation ne nous dit encore rien du problème crucial qu'elle pose, qui est de savoir de quel acte elle se trouve la condition. Si en effet nous avons pu assigner l'incontournable à quoi elle répond dans le sujet, et la réponse qu'elle y apporte dans le dire-non qu'elle permet, il reste qu'est à dire pour le sujet, quelle est la nécessité du dire-non. Or l'acte qui ici le conditionne, dans l'analyse, en est doublement contingent, et cette question n'en est que plus insistante.

Dans l'interprétation en tant que dire-non divisant en retour le sujet du désir de l'Autre, l'analyste se sépare d'être cause de ce désir. L'analyste s'opère donc lui aussi dans l'interprétation. Elle est le mode de séparation de l'analyste. Mais cette réponse ne fait que voiler la question qui ici surgit: d'en quoi l'analyste est nécessité à en venir à une telle position moyennant le semblant d'être cause du désir ? Qu'est-ce donc qui nécessite particulièrement l'analyste comme effet de sujet, à ne s'opérer que dans ce moyen ?

Serait-ce de vouloir le désir de l'Autre ? Mais pourquoi le voudrait il ? Ce qui le maintient dans sa position, c'est d'abord le désir "pris comme objet". L'analyste se trouve dans cette position de désir de ne pouvoir se réaliser comme désirant que par le moyen du désir pris comme objet.

Ceci désigne-t-il chez lui un spécial savoir dans les choses de l'amour ? Il n'en est rien.

Si l'analyste pose le désir comme objet de sa propre effectuation, n'est-ce pas au contraire à la mesure d'une toute particulière absence de savoir sur le désirant ? L'analyste se trouve originairement pris dans une position de désir qui est bien plutôt un ne-pas-savoir, qui n'est pas tant refus qu'absence. Le "vide"de l'analyste est la condition de son rapport au désir. C'est dans la mesure où pour lui la place du désir est vide, que lui revient insistante la question d'un savoir sur le désir, dont l'interrogation soutient sa pratique. Quel savoir démontrera que la place du dé-

siranr est occupable ?

Ce que l'analyse lui enseigne dans un travail transfini, c'est que la place du désirant est ce vide même, qu'il rencontre dans l'Autre, ici l'analysant, en tant que celui-ci est assigné au même vide. Ce dont l'analyste prend acte comme du fait qui le mène à dire le désir ressource du sujet, c'est que ce vide, le transfert tente d'en transvaser la substance de l'être de l'analyste.

Mais ce que l'analyste ne sait pas tant qu'il ne l'apprend moyennant l'interprétation, c'est que ce vide est bien le lieu d'insistance du désirant, occupable par aucune passion. A la différence près qu'il apprend à en ressourcer le dire, pour autant que, ce vide advenu, apparaît être la condition du dire, passé le temps pour comprendre cette causation du dire que le transfert incarne.

Dès lors restant à dire le désir, et à y ressourcer le dire, sous la condition qui, dans la division du Sª, assigne l'être parlant à une faille incontournable.

<u>SUITE.</u>(I)

-I-

L'interprétation est la condition par laquelle l'analyste opère sa séparation, en ceci qu'elle le retranche de la place du semblant qui le porte à la cause du désir. Par cette séparation, l'analyste clive le désirant en-deçà, du désir de l'Autre dont il supporte le masque.

Mais pourquoi donc l'analyste en vient-il à porter ce masque ? Qu'est-ce donc là qui l'intéresse, dans le s'opérer comme semblant de cause du désir ? Faut-il répondre que ce n'est précisément pas ce qui lui importe, mais ce qui est atteint dans ce détour ? N'est-ce pas là oublier quelque chose ?

-2-

L'interprétation ne porte sur le fantasme qu'en ceci que l'analyste s'en opère, moyennant qu'il occupe la place de la cause du désir.

Porter le fantasme à l'épreuve de l'acte, c'est épuiser dans un dire-non ce que le réel soutient du Tout. Soit en venir à laisser insister le dire qui réduit le Tout du possible à l'impossible du réel.

-3-

Pourquoi l'analyste occupe-t-il la place de l'(a) ? Parce qu'il serait le lieu d'un recès supposé de la merveille du désirant.

(I)De questions débattues avec J.D.Nasio.

Il sait qu'il n'en est rien: infirmité à aimer qui le laisse vide. Il opère de cette infirmité, qui ne lui apprend rien sur le désir, que c'est pourtant. Voué à dire indéfiniment ce vide.

A quoi l'analyste se refuse-t-il ? Il ne saurait passer outre à l'infirmité qui le fait ne désirer que dans une certaine absence d'oubli. Cela: que la place du sujet soit un vide, c'est ce que l'analyste ne peut oublier. Et c'est ce qui l'amène à refuser de se faire cause: précisément qu'il sache n'être pas la merveille de la cause, mais seulement le vide qui la supporte. En quoi il est juste de dire que l'analyste n'est pas (a). Précisément parce que l'opération du vide qu'est la castration, le ramène à refuser cet oubli. Ceci suppose évidemment que l'objet (a) n'est pas du réel, problème à développer ailleurs.

-4-

Pourquoi l'analyste fait-il semblant d'être (a) ? -Ce n'est pas qu'il fasse ce semblant, mais plutôt qu'il ne puisse oublier qu'il ne l'est pas. Dans l'amour, ceci s'oublie. Ce que l'analyste ne peut pas oublier, c'est que d'être désirant ne le porte à aucun faire-semblant consistant dans l'amour.

C'est ce qui lui permet d'interpréter, i.e. de ramener l'analysant à la condition de vide, étant entendu que d'une part le faire-semblant de l'(a) se trouve ainsi clivé de l'incontournable du vide à quoi l'analysant est assigné: c'est dans la mesure où cette place de vide, pour lui, ne s'oublie pas, que l'analyste recreuse la place que le semblant abrite, en se séparant dans l'interprétation.

-5-

Qu'est-ce donc néammoins qui amène l'analyste à soutenir cette place du semblant de l'(a), s'il ne l'est pas ? Rien de plus que l'infirmité de sa division dans l'amour, qui rend pour lui éclatée la condition du vouloir être aimé et du désirant. Ce que le dire analysant fait ressurgir pour l'analyste, c'est que passé le temps de l'amour, vient l'aveu du rejet. L'acte de l'analysant touche l'analyste en ceci qu'il reclive l'analyste en le renvoyant à son rejet, dans l'équivoque du dire. Cette équivoque, a comme conséquence et comme incidence, que le sujet analysant s'en clive lui-même: ce rejet porté dans l'Autre, l'analysant en vient dans le retour à s'opérer comme rejet surgissant dans ce retour.

Par là, l'analyste en tant que pris dans le clivage qui le fait supporter le semblant de l'(a), en reçoit cette division qui le rappelle à celle qu'il supporte, et, dans le retour de l'interprétation, opère le double clivage, qui, d'une part le restitue à sa condition de vide, qui de l'autre, porte l'analysant à reconnaître ce clivage du désirant quant

à lui.

-6-

Comment donc l'analyste opère-t-il de l'interprétation pour porter ce clivage ?

Ceci suppose que "l'interprétation ne soit pas ouverte à tout sens".

Ce n'est possible que dans la mesure où elle présentifie dans l'acte le double effet du réel du symbolique en tant qu'incontournable du dire, et de la fonction phallique en tant qu'elle signifie la suppléance à ce réel dans la division du sujet. La fonction phallique règle l'interprétation; et elle ne la règle que d'assigner dans le dire la condition du réel à quoi il s'ordonne.

Que signifie donc que l'interprétation joue dans le sens du non-sens ? C'est que la fonction phallique en tant qu'opérant dans le dire comme signe du réel du symbolique, signifie et donne à entendre que le sujet est assigné au dire /dans ce réel. L'assignation du dire à l'incontournable de la division: c'est là le non-sens. Ce non-sens du parlêtre, c'est une division sans raison dans la liberté du symbolique. Le symbole, en tant que libre, frappe l'être parlant de sa barre qui l'abolit à tout sens, et le porte à n'exister que comme effet de vide de ce frapper du symbole.

Si donc le sens est la suppléance à cette division dans les effets du semblant, il y a un nouement nécessaire et réciproque du sens et du Tout. Le sens fait Tout, et le Tout fait sens: le Tout n'est que la figure de suppléance du semblant en tant que voilement de la faille. Toutefois l'effet de sens en tant qu'instant du passage, fait sujet en ceci qu'il opère la refente nécessaire par quoi la suppléance à la faille peut se maintenir. La suppléance à la faille ne s'opère que sous la condition d'un effet de sujet, qui porte l'effet de sens dans le non-sens du retour à la faille.

Que l'interprétation porte sur le fantasme, signifie donc qu'elle y opère un effet de division qui porte vers le non-sens, d'en cliver le Tout du semblant. L'interprétation joue dans le semblant dans la mesure où il est le lieu d'interdit où seulement le sujet existe comme oubli de la faille. Mais dans le semblant, elle donne à entendre la place de la division, vers quoi elle porte le sujet en tant qu'il la reconnaît. Ainsi elle joue de la matérialité du Sª en tant d'une part que celle-ci conditionne le travail de condensation qui fait coup de Sª opérant un vide; mais de plus ce coup de Sª reçoit dans le dire la portée de signifier la liberté du Sª à diviser le sujet. Enfin plus encore, en portant l'être dans le non-sens de l'assignation à la faille, elle permet que, pour le sujet, un effet de dire advienne comme dire-non qui le ramène à la condition de vide du réel du symbolique, dont l'oubli a fait la différance irréductible pour tant.

Comment donc l'interprétation reprend-elle le travail de la métaphore, et pourquoi ? Si la métaphore est la disruption du Sª sur l'être en tant que suppléant, moyennant le dire-non, à ce déchaînement premier, l'interprétation opère du mi-dire dans lequel la métaphore procède. La métaphore opère comme équivoque en ceci qu'elle est le dire oblique qui, dans le coup du Sª comme condensé, opère l'effet de vide par où le sujet se produit. L'interprétation toutefois, ne joue de la métaphore que dans l'acte analytique, ce qui lui confère une tout autre portée. Si en effet le jeu métaphorique va à opérer la suppléance à la faille dans le sens d'un voilement qui la fait verser dans l'oubli, -l'interprétation ne joue dans l'équivoque qu'à permettre l'acte du dire, en tant qu'il trancherait l'équivoque, à porter le sujet à s'opérer comme effet de vide. Métaphore et interprétation ont donc une portée antagonique,(bien que sous la condition de l'oubli), puisque l'une ne porte à l'acte qu'à dire-non à l'autre. L'interprétation rappelle le sujet à l assignation au réel, que la métaphore fait verser dans l'oubli. Le coup de Sª que l'interprétation opère, est donc d'une portée autre, d'être situable dans l'acte analytique.

-7-

Cette portée de l'interprétation dans l'acte analytique, nous permet de conférer à ce fait, qu'elle joue du non-sens, sa portée d'acte. L'interprétation va dans le non-sens dans la mesure où elle procède d'un acte, qu'elle permet.

Si l'acte du dire consiste en ce que le sujet s'opère de revenir à l'effet de vide par quoi il rejoint dans la suppléance toutefois, la faille du réel du symbolique versée dans l'oubli, -l'interprétation en tant qu'elle donne à entendre dans le Sª l'équivoque de l'oubli et du réel à quoi il supplée, permet que le sujet s'en opère à reprendre le dire-non clivant qu'elle propose. Le sujet s'opère du dire-non, soit de revenir au réel de la faille, dans le dire toutefois. La castration désigne cet effet de clivage qui porte le sujet dans le dire-non, soit à n'être pas sans savoir l'assignation du parlêtre au réel du symbolique.

C'est ce qui permet d'expliquer le privilège de la place de vide du désirant dans le travail analytique. La raison en est que le désirant est ce qui reste de l'oubli inhérent à la toutification de l'amour. Que le désirant ne sache rien en matière d'amour, le voue au découvert d'une place sans oubli, où ce n'est pas qu'il sache ce qu'est l'amour, mais qu'il ne puisse ignorer assez qu'elle verse dans l'oubli: la place du désirant reste une place de rejet: il est rejeté de l'amour, précisément en ceci que le semblant s'en disjoint de l'oubli qu'il porte.

II

Qu'est-ce donc qui peut porter un sujet à cette place particulière de n'être pas sans savoir ce qu'est le vide du désir ? Précisément l'assignation de fait à la nécessité de reproduire un dire-non qui l'extranée à l'oubli du semblant. La place de vide du désirant résulte de l'assignation d'un sujet, par exception, au dire-non qui porte l'être à dire. C'est dans la mesure où le sujet est porté par exception à cette place de rejet, que d'une part, l'assignation par le dire-non du père, au réel du symbolique, découvre son sens, de n'être pas dans l'oubli; que d'autre part il reste au sujet dans cette position, à dire cette assignation, comme suppléance possible à l'effet de rejet de cette place.

L'acte du dire procède d'un rejet exceptionnel du sujet, à une place où le dire se découvre sans oubli, ou non sans savoir, comme suppléance au rejet que le symbole fait porter sur l'être.

Telle est la place que l'analyste rejoint, en tant que l'acte du dire lui semble alors la suppléance à ce rejet du parlêtre, à quoi il se trouve s'assigner en tant qu'un tel dire-non lui est nécessaire pour pallier à la place de vide qui fait son assignation.

UNE AUTRE SUITE.

-I-

Qu'est-ce qui se transmet ? Le lien le plus intime du père au fils, et rien de plus. Autrement dit le réel du symbolique. Mais comment ceci peut-il se transmettre ? C'est de cette condition qu'on va tenter d'approcher.

Il faut poser que l'être parlant est l'effet du symbolique, et que l'effet premier de ceci est une division incontournable. C'est à ce titre de l'incontournable de ce symbolique, que nous pouvons le dire réel. Il (qu'/?) est réel que l'être ne puisse / être parlant. Mais cette division première qui fait l'être parlant, encore faut-il poser qu'elle ne le fait advenir que sur le mode d'un rejet: l'être parlant, rejeté de toute subsistance, est le corrélat du déchaînement du symbole, soit de ce qui constitue l'être sur un fond de dérive où la question peut se poser de ce qui y ferait arrêt.

Cette question qui ne se pose bien sûr que d'après-coup, c'est ce que le Nom du Père inaugure, la réponse anticipant comme ilconvient, sur la possibilité même du questionner. Toute question est appel à une réponse qui l'anticipe, de l'avoir scellée comme manque. Une question est un effet de manque du sujet, en tant qu'assigné à un dire-non qui le fixe.

Ainsi la nomination du père opère au sein de la dérive du symbole, une indexation qui assigne le sujet au réel de la parlerie. Ce dont la nomination fait l'index, c'est du réel du symbolique. Le réel que le fantasme monte en fiction, c'est le réel de la parlerie, en tant que la nomination y assigne le sujet comme reconnaissance de ce réel.

Ce qu'il nous faut alors tenter de discerner, c'est en quoi cette nomination est un dire-non. Comment se fait-il que la nomination du père soit dire-non ? Et pourquoi le père, dans le Sª, est-il condition du nom ?

Il faut pour cela poser que la négation est le retour de l'oubli. Qu'est-ce donc que l'oubli ? Cette question ne se pose que de donner la réponse en quoi consiste le dire-non du père. Le rejet primordial de l'être parlant, que le symbolique effectue, n'est pour l'être différable que dans l'oubli, soit dans son versement au compte du père. Le père est celui qui prend sur soi, dans l'oubli, la faille du rejet. Par son dire-non, le père vient à la place du rejet. Il devient ainsi celui qui porte la faille, et en est cause, dans le fantasme. Tel est le premier mensonge à quoi s'ordonne tout fantasme. Le père assume d'être la raison de la faille du sujet. Son dire-non consiste dans cette position qui fait oublier au sujet que la cause du rejet est autre: le symbolique même. Le dire-non du père fait verser dans l'oubli le rejet primordial, en le transmuant en la faille du père.

Tel est le refoulement primordial: qui fait virer au dire, soit à l'oubli, le noyau (Kern) du réel du symbolique. Par cet effet d'oubli, la faille réelle ne revient, comme sujet, que dans la différance du Sª qui supplée à cette faille. Tout Sª est porteur de l'oubli, en tant qu'il procède de la différance première de la faille, et qu'à ce titre, il maintient l'oubli où elle est versée.

-2-

Ceci permet d'entrevoir pourquoi le Sª implique dans sa structure la double dimension du transfert entendu comme "intraduction" de la refente du sujet, et du dire comme équivoque.

Le dire n'est pas le symbolique. Il est ce qui s'oppose à la faille du symbolique, en en reprenant les effets dans le dire-non qui la diffère.

-3-

Si nous devons penser que la faille soit versée dans l'oubli, comment la dire serait-il possible ? Or le dire est assigné à la faille, pour autant que de dire n'est que de la rejoindre. Mais justement, l'oubli qui le conditionne, le lui interdit. Que le lieu de la faille ne soit abordable que dans le déplacement de la métaphore, tient à ce que le dire ne touche à la faille que sous la condition d'oubli. La faille s'oublie dans ce qui

la? se dit. Ainsi le dire, tout en rappelant la faille, pour autant que l'effet de Sª s'y ordonne est aussi ce qui le verse dans l'oubli. Telle est la première dimension du transfert. Le transfert veut dire que la faille n'est opérable qu'indiquée dans un effet de voilement, lié à l'effet du dire-non du père.

Mais de ce fait, le dire est équivoque. L'équivocité du dire, ne tient pas simplement à la refente du sujet rejeté du symbolique. Elle tient plus encore à ce que l'opération de la faille ne peut être produite que dans l'entre-deux d'un coup de Sª.

-4-

En quoi consiste donc de dire, comme acte ? Sinon d'opérer à partir de la condition d'oubli, le retour au rejet premier du symbolique, par quoi l'être s'est constitué. La place du sujet est d'abord une place de rejet, due aux effets de rupture du symbole. Le sujet est un sans-lieu assigné aux effets de barre du Sª: existant.

Faire acte, en tant que dire, c'est opérer l'effet de vide qui porte le sujet à faire retour à cette conditionde rejet. Le sujet dit non, et ce dire-non est l'opération relevante qui l'abolit au sens. On ne développera pas ici les divers sens du dire-non, sinon pour souligner que, en tant que refus du déchaînement premier, il ne supplée dans l'oubli à ce rejet, qu'à y ramener le sujet comme dire.

C'est la place du dire analysant de porter dans l'équivoque du semblant l'effectuation du sujet à partir du dire-non qu'il donne à entendre. Le dire analysant s'opère avant tout comme un donner à entendre par quoi en un sens complexe, le rejet premier peut être reconnu, dans une équivoque qui tout à la fois, laisse être qu'il y ait à dire ce rejet, et qui maintient ce rejet derrière un oubli qui n'est que son rappel. L'oubli, dans le donner à entendre du dire, rappelle le rejet en le maintenant pourtant commesupplée.

C'est dans la mesure où le donner à entendre par ce fait même, porte avec lui l'effectuation du sujet comme dire-non, que l'interprétation vient cliver dans une équivoque d'un mode nouveau, ce qui dans le symptôme, donne à entendre, soit opère le sujet, comme relève à ce réel du symbolique dans le dire. Si le dire-non du père signifie la condition de relève du sujet, l'interprétation procède du Nom du Père en ceci qu'elle signifie au sujet son opération dans le dire-non. Le dire-non par quoi le sujet s'effectue, rejoint le non du père en tant que condition de la relève au réel du symbolique.

Ce qui se donne à entendre, c'est le dire dusujet en tant que supp-

pléant au rejet dans le retour qui le fait verser dans l'oubli. Le dire-non du père a fait verser le rejet primordial dans l'oubli du refoulement primaire. L'acte du dire consiste en ce que le sujet revienne à ce dire-non, soit, s'opère comme relève, par le dire. S'opérer est donc le n'être pas sans savoir que l'interprétation donne à entendre, en tant que le sujet peut en reconnaître son assignation au dire-non.

Ce mouvement par quoi le sujet dans le retour du dire que l'interprétation permet, en tant qu'elle clive le dire-non et permet son effectuation, est la régression comme remémoration. La régression par delà tout sens particulier de la prise du sujet dans le pulsionnel, est le mouvement par lequel le sujet fait retour à la condition du dire-non comme suppléance au rejet.

Si cette régression est remémoration, c'est dans la mesure où elle procède selon le retour du Sª, en tant qu'éternisation de la faille. La remémoration est l'insistance qui, relevant le sujet à la condition du vide l'éternise en l'abolissant, et maintient comme avenir le lieu de faille du parlêtre, mais différé dans l'oubli.

PULSION INVOCANTE DANS L'ANALYSE.

La pulsion est l'engrênement du symbolique sur le corps en tant que lieu des métonymies, soit la fixation du sujet à un réel dans le dire-non. Dès lors une théorie des pulsions doit s'ordonner du principe suivant: qu'elles modalisent selon les métaphores où le corps est pris dans l'acte, ce qui constitue les diverses ressources structurales du rapport du sujet au manque. La pulsion anale modalise l'éthique en tant que liée à la demande de l'Autre. La pulsion orale modalise le lieu du refus subjectif en tant qu'il est demande de rien.

Dans ces conditions, nous pouvons interroger pour quelles raisons nous accordons à la pulsion invocante d'être le lieu propre de l'implication du sujet dans le Sª. Encore convient-il de bien préciser qu'une pulsion ne fait que modaliser ce rapport, en sorte que cette dominance est de métaphore et non causale: la pulsion n'est pas, dans sa particularité, la cause de l'insertion, mais le mode d'opération de celle-ci. De sorte que ce privilège de la pulsion invocante, nous sommes réduits à le prendre d'abord comme un fait, dont les métaphores qu'il introduit n'expliquent pas mais assignent, la causation subjective dans le Sª.

Quelle est donc la métaphore propre de la pulsion invocante ? Devrons-nous dire que c'est son absence de fermeture ? -Plutôt nous dirigerons nous vers ceci que son objet: la voix, est le pur appel au passionnel. Si

donc quelque part l'être parlant en tantqu'il est arrimé dans l'Autre, trouve à faire entendre la passion du Sª, soit le fait qu'un Sª ne représente qu'un sujet (et pour un autre Sª), la pulsion invocante désigne la modalité propre où le dire se déploie comme donner à entendre, soit comme ce qui, refendu ne fait entendre dans la "matérialité" du Sª que le lieu de l'Autre dont le sujet se fait passion.

En sorte que le déploiement des significations du sujet dans le Sª se modalise dans la pulsion invocante comme modalités du pur appel, selon la texture et le réel de la voix comme objet.

Le rejet premier que le déchaînement du symbolique opère sur l'être parlant est suppléé dans le dire-non du père. Dans la psychose, l'insistance de la voix dans le réel, manifeste comme appel réduit à sa matérialité la place de l'Autre constituant du sujet -en tant qu'il fait défaut (I).

Mais dans l'opération du dire-non dont un sujet s'effectue, cette condition de l'Autre constitue le non du père comme énigme, soit comme forme d'un appel qui clôt passionnellement la place du sujet dans un dire infini. Le sujet est le lieu de la passion de l'appel premier, lequel est primordialement refoulé sous la forme de l'énigme de l'être. En sorte que le sens est toujours ici non-sens: soit absurde.

. Et si le père est, comme cause de la colère, celui qui suscite ce jugement d'absurdité, c'est en tant qu'il a, dans cette colère comme fonction d'oubli, pris la place du rejet premier.

En sorte que, résultant de cet appel, le sujet comme passion de l'impossible à dire, ne peut que donner à entendre, soit intraduire dans le dire la refente qu'ilreçoit du Sª. On ne donne à entendre qu'à soi-même, à partir de l'Autre,l'ennui étant qu'un tel soi-même n'existe de ce fait pas; en sorte qu'il n'y a pas d'(auto-)analyse. Le donner à entendre par quoi le sujet se clôt comme question en retour de l'appel inaugural, le ramène sans cesse à la condition d'oubli du dire-non du père. Dans le donner à entendre, le sujet s'opère donc, de se déplacer dans l'oubli qui l'origine, pour autant que dans cette refente du mi-dire, il fait surgir dans le voilement la ressource de l'oubli, -et avec elle ce qu'il indique, soit le rejet à quoi il supplée.

Le donner à entendre ne fait le lit du sujet comme "disposition" que pour autant que la disposition est ordonnée à un rejet (2). Ce qui est important, c'est d'apercevoir que la disposition du legein ne dispose comme laisser-être que sur le fond d'une indexation du rejet primordial. La dis-

---

(I) D'après une remarque de J.D.Nasio.

(2) Même remarque.

position du legein donne, dans l'intraduction du dire, à entendre le rejet dans l'oubli.

L'interpréter est-il ou non donner à entendre ?

Sans doute l'est-il par quelque côté. Toutefois il ne lui est pas identique, et la question qui se pose, est de savoir comment le dire-non que l'interpréter comporte, clive dans le donner à entendre en sorte que le sujet s'opère comme acte à partir du symptôme comme rappel de l'oubli.

Faudrait-il penser que l'interpréter rejoigne le réel, ou qu'il opère une faille telle que le sujet le rejoigne dans l'acte ? Il est clair que non: l'acte n'est pas passage à l'acte. Mais alors de quel lieu et par quel moyen le réel est-il mis en jeu dans le mi-dire que l'interprétation opère en ceci qu'elle clive le donner à entendre pour le ramener à sa condition de faille de l'acte ?

De la place de vide à laquelle l'analyste se voit assigner, faudra-t-il conclure que l'analyse répond à une particulière <u>vocation</u> (Beruf) ? C'est précisément ce qu'il faut éviter de dire. Allons jusqu'à supposer que l'analyse comme pratique supplée à une toute spéciale absence d'appel.

C'est bien dans la mesure où cette absence d'appel fait l'analyste confiner à l'être rejeté où insiste le désirant, -qu'il élabore cette suppléance de l'acte de dire, en tant qu'il répond à ce vide.

Par quelle sorte de torsion une particulière absence de voix qui fait le sujet ignorer jusqu'à l'usage à faire du temps selon les affaires, -par quoi cela porte-t-il un sujet à cette nécessité de dire que le dire ferait acte, et que le S^a suppléerait au Rien ?

Ne nommer pas les choses ici plus loin suffira.

Le I9/4/76.

———

DE L'INTERPRÈTATION: TEXTES EN ANNEXE.

Ceci constitue un ensemble de textes: autant de développements particuliers sur un certain nombre de points connexes au problème de l'interprétation. A lire donc dans la suite du texte.

I-L'interprétation opère du désir de l'Autre.

2-Le désir de l'analyste dans l'interprétation.

3-Le désirant dans le transfert et l'interprétation.

4-Aliénation, vérité et transfert dans l'acte analytique.

5-Interprétation: questions pour élargir le cercle.

1-L'INTERPRÈTATION OPÈRE DU DÉSIR DE L'AUTRE.

Nous tentons de dénouer ici le problème suivant: partons de l'interprétation, sans avoir à nous poser les diverses questions qui surgissent quant à ce qu'elle opère dans le dire. Cette sorte de raccourci a un sens: permettre de dire en quoi l'incidence du désir de l'Autre dans la pratique implique le transfert, et par conséquent l'interprétation.

Cette position du problème fait alors aussitôt difficulté: on a marqué ailleurs à quel point la pratique analytique se trouve prise dans une aporie constituante: si l'Autre n'existe pas, que signifie que le désir se constitue dans l'Autre ? Il convient donc de trouver le fil qui permet de tourner cette seconde difficulté.

Partons donc de ceci: que le désir de l'analyste est la raison du transfert. D'emblée nous nous trouvons situés dans cette logique des effets de l'Autre. C'est bien ceque nous voulons. Devons-nous alors de là conclure que le transfert, c'est le désir ? Si en effet nous soutenons que le désirant est cause du désirant, c'est ce qui semble s'imposer. Or c'est ce que nous refusons: le transfert c'est l'amour.

Ceci suppose donc que le désir comme désir de l'Autre se trouve pris dans une ambiguité constituante de la positiondu désir: le désir n'advient que selon les voies de l'amour, mais comme son reste.

Nous pouvons poser en première approche la logique du désirant dans ces termes: le désirant advient bien à partir du désir de l'Autre mais comme ce qui s'en sépare. Le désir de l'Autre est avant tout le lieu d'un effet de supposition dont la question est de savoir comment l'acte qui l'anticipe peut résulter, comme désupposition de l'Autre et séparation du sujet.

C'est à ce titre qu'opère l'interprétation. Si nous posons que le désir est bien pour le sujet, situé dans l'Autre d'abord, la conséquence en est l'événement de l'amour, soit l'opération par quoi le désir advient comme reste. L'interprétation opère en clivant l'amour du désirant. Il s'agit alors de savoir en quoi ce clivage est aussi bien événement du désirant: le désir étant son interprétation. Comment se fait-il qu'il y ait ce quelque chose de statut si étranger de ne tenir qu'à une nomination, alors qu'en un sens, l'opération du sujet dans l'Autre semblerait déjà suffire à situer le désir, fût-ce comme refoulé ? A quoi tient le désirant, de n'advenir que de cette nomination ? En quoi la nomination du désir dans l'Autre fait-elle événement de désir ? La première réponse consiste bien sûr dans l'effet de ce clivage même. Mais il s'y ajoute ceci, que de plus

le sujet reprend ce clivage dans son acte, pour autant que de ce fait, il se sépare dans le désir, du désir de l'Autre. La logique du désirant implique donc cette ressource complexe d'un désir dans l'Autre qui n'advient qu'au titre d'effet de supposition pourtant constituant du sujet, -lequel ne s'opère qu'à y contredire dans la fixation du désir. Comment dans ces conditions l'Autre, lieu des suppositions, intervient-il dansla position du sujet dans l'amour ? C'est une question qu'on veut laisser ici de côté, sa difficulté exigeant qu'on produise la théorie de la supposition. Ce que nous dirons simplement, c'est que nous devons tenir l'Autre comme le lieu d'une fiction constituante de quelque chose qui est pourtant d'une tout autre nature: l'effet de sujet, qui ne peut se réaliser qu'à s'y anticiper avant toute opération. Sa réalisation constituant sa séparation comme désir.

Nous voyons que la nomination du désir dans l'Autre qu'est l'interprétation ne consiste pas à nouer le désir à l'Autre, mais à permettre que le désirant se clive de sa condition dans l'Autre. D'une part, la ressource la plus générale de l'interprétation est donc cette constitution du sujet dans l'Autre, et le premier effet de la nomination est de donner à entendre ce décentrement du sujet qui le fait causé d'ailleurs.

Mais ceci ne dit rien de la ressource d'acte de l'interprétation. En quoi permet-elle qu'un acte soit opéré ? C'est ici que s'introduit le statut singulier du désir, qui n'est que d'être nommé, en tant que la nomination donne lieu au dire du reste du désir. C'est pour autant que le désirant est le reste de la dialectique de la constitution dans l'Autre, que le dire qui s'ordonne à ce reste, fait séparation.

Toutefois il reste encore à dire pourquoi ce statut de reste du désirant constitue un effet de sujet. Ce qui outrepasse ce travail. Quelle est en d'autres termes la ressource d'une telle fixation dans ledire ? Ce qu'il faut marquer, c'est simplement comment le désirant, de résulter d'une logique du Sª, soit de la supposition, existe dans ce statut de prime abord ambigu d'être et de n'être pas préexistant à l'acte qui le permet. Le désirant préexiste en un sens au dire qui le fixe par ceci que le sujet se constitue dans l'Autre comme lieu des suppositions. Mais cette assignation dans l'Autre n'est pas encore séparation du désirant. Or cette séparation a ce statut de faire exister quelque chose qui, en un sens, était déjà, sna cependant aucune existence. C'est dans la mesure où la logique de la supposition implique le vide comme effet du Sª que peut se saisir que le désir n'advienne que d'une nomination du lieu auquel il était pourtant déjà assigné ("désir refoulé").

L'incidence du désir de l'analyste dans l'acte est double. D'une part il insiste au lieu des suppositions comme ce d'où le transfert opère

à produire le sujet comme manque. Autrement dit, il fait advenir le désirant selon les voies de la supposition qui portent le sujet à l'amour. Mais cette incidence du désir de l'analyste est insuffisante à situer l'acte, -elle y serait même antagonique si l'on ne retenait qu'elle.

La ressource d'acte du désir de l'analyste est tout autre. C'est que, pour autant qu'il situe le lieu d'où l'analyste opère, en tant que désirant, il est la ressource par quoi l'analyste peut porter le dire qui dise le désirant dans le transfert. Si l'analyste peut opérer l'interprétation, c'est pour autant seulement qu'il est un désirant. Et de plus, ce dire opère en ceci qu'il situe dans le sujet le reste du désir, qui le fait désirant. L'effet de structure par lequel l'analyste est pris dans l'acte, c'est donc seulement d'être lui-même un désirant, soit de dire-non à l'amour comme oubli du désir.

Et c'est bien à ce titre que le transfert se produit. S'il y a transfert, ce n'est nullement au titre de la constitution du sujet dans l'Autre (en ce sens le transfert est répétition). C'est pour autant que le désir de l'analyste donne le supposé d'un dire-non qui précisément viendrait cliver le désirant dans le transfert. La vraie ressource du transfert n'est donc pas que le désirant y cause le désirant: elle est que le désir de l'analyste y fait le supposé d'où le désirant pourrait s'opérer.

Par quelle ressource alors le désir de l'analyste amène-t-il un sujet à cette position de permettre l'opération du dire-non d'où résulte le désir. Comment le désir de l'analyste est-il possible; et d'où prend-il son existence ?

Bref le désir de l'analyste, s'il n'est pas simplement supposé (et il ne saurait l'être absolument si la pratique existe), d'où procède-t-il comme effectuation de sujet, au premier titre, de l'analyste ?

Comment un sujet peut-il en venir à cette position de porter la possibilité (au sens de Kant) du désirant, à supposer qu'une telle position soit possible ?

Terminons par cette remarque: il est clair que de poser le désirant comme enjeu d'une pratique est une question d'éthique. Si en effet le désirant peut manquer, quoi obligerait à le supposer ? C'est même ce qui rendrait l'analyse insensée: elle n'existe que de ce que le désirant soit contingent, soit à faire exister dans l'acte.

Toutefois nous voyons que le désirant ne peut exister que comme effet de la structure. C'est pour autant que dans la structure est inscrite la possibilité du désirant, qu'une telle opération est possible. -Qu'est-ce que la structure permet, et que rend-elle impossible ?

Que signifie d'autre part la position du désirant comme choix éthique. Qu'est-ce qui, à partir de la structure, permet l'invention d'un discours (l'analyse) d'où le désirant soit opérable selon un certain acte et ses moyens (l'interprétation, le désir de l'analyste). Bref, qu'est-ce que la structure permet d'inventer ? -Il faut donc supposer que l'invention est une ressource de la structure. Comment est-il inscrit dans la structure que l'invention soit possible ? (I).

(I) J'appelle structure le réel du symbolique, soit ce qui est incontournable dans les effets du symbole sur l'être parlant.

21/4/76.

2.-LE DÉSIR DE L'ANALYSTE DANS L'INTERPRÉTATION.

Nous pouvons situer l'événement de l'analyse à partir du transfert. Celui-ci nous évite d'avoir à interroger d'emblée en quoi l'analyse concerne l'acte du dire, problème infini. Si nous prenons cette voie, elle bifurque bientôt, la question du tranfert se divisant en deux énoncés: le transfert, c'est l'amour; mais c'est aussi la répétition. Nous ne procéderons qu'à suivre cette dernière. Il apparaît alors que de situer le transfert en termes de répétition est aporétique. Au contraire ce qu'il nous convient d'accentuer, c'est qu'il n'y a de transfert que pour autant qu'il n'y a pas répétition. La raison du transfert, c'est précisément l'événement du nouveau. Quel rapport l'événement d'une nouveauté d'acte entretient-il avec la répétition, c'est à dire ailleurs. Mais nous pouvons poser que, loin d'être une répétition, le transfert n'existe que d'une chance de nouveau: telle est la véritable fonction du sujet supposé savoir (I). Le sujet supposé savoir ne désigne pas le lieu d 'un savoir absolu d'où toutes choses seraient closes d'avoir été dites de toujours. Au contraire , il faut le situer comme l'anticipation du nouveau dans l'acte. -Savoir si un tel nouveau est possible et quelle logique conditionne la nécessité de cette anticipation, sera résolu ailleurs.

Mais ici accentuons que la ressource du transfert est d'acte. C'est dans la mesure où un nouveau dans l'acte du dire est possible (ou faut-il dire contingent ?), que le transfert propose cette possibilité d'un dire à venir, -que l'acte réalise en en désupposant les figures idéales, moyennant l'interprétation. La fonction de l'interprétation, et la place de l'analyste dans le transfert, sont de permettre que l'événement du nouveau ne retourne pas à l'oubli d'où ce ne serait surgi que sur le mode d'un non-advenu de pure fiction. Qu'à la place d'unetrame de pure fiction s'opère un dire qui fasse un nouveau sujet, est ce que l'analyse permet.

Or si nous posons comme nous le soutiendrons ailleurs que le désirant est cause de l'événement du désirant, et que l'analyse consiste dans le dire qui fasse de ce désir événement, -ilnous faut donc avancer que la nésessité formelle d'où le transfert est appelé est le désir de l'analyste. Avant toute effectivité d'une exsistence quelconque, le désir de l'analyste répond à un problème pratique: donner la règle du transfert, en tant qu'il ne peut exister que de la supposition d'une effectuation possible dans l'acte du dire. Ce lieu d'une supposition de la ressource de l'acte, est ce que désigne métonymiquement le désir de l'analyste comme raison du désirant.

(I)En reprenant une thèse avancée par J.D.Nasio.

Ce qui distingue donc le transfert de tout amour, c'est que la ressource de l'acte du dire y est seule raison de l'énamoration. La structure déployée dans les moments du tranfert, si elle est identique à celle de l'amour, sa raison est ici autre, puisqu'elle n'est que la chance d'un nouveau dans l'acte, comme tel, en sorte que la ressource de l'amour en tant qu'il est chance de dire, se montre ici à l'état "formel": dépourvu de tout signe à y répondre.

Toutefois, si ce que nous venons d'établir nous indique la nécessité formelle du désir de l'analyste dans la dialectique du transfert, il reste encore voilé de savoir -si ce désir est possible.(ausens kantien d'un condition de possibilité). A fortiori est-il à interroger s'il exsiste, et quelle est la ressource de l'exsistence à un tel désir ? Chose étrange, c'est la dialectique du transfert qui nous indique purement la place de quelque chose dont la simple possibilité n'est pourtant pas par là assurée le moins du monde, et l'exsistence bien moins encore.

A quelle condition le désir de l'analyste est-il possible ?

Nous avancerons pour y répondre, d'ailleurs, en interrogeant ce qui de l'analyse fait l'effectif. A quoi répond l'acte analytique ? -A l'impossible à dire. L'analyse n'existe comme acte que de ce réel de quelque chose qui serait à dire, et à ce titre ferait acte. -Ceci n'est donc que pour autant que cet acte est impossible. L'analyse comme pratique consiste à faire advenir dans l'opération un acte impossible: celui du dire. De l'impossible à dire au dire de l'impossible, l'analyse fait bascule d'un travail effectif où un sujet s'opère non pas tant peut-être à accomplir quelque chose qu'à satisfaire à la condition d'un assujettissement au dire, qui ne fait chance de sujet que de dire non à ce qui refuse le dire. Que l'acte du dire fasse dire-non à un rien fondamental, -est la ressource de l'acte analytique. D'où donc l'analyse tient-elle qu'un tel acte soit possible ?

Par ceci même qu'elle en existe, mais qu'elle ne puisse le dire qu'à le supposer. La "fonction" de la supposition dans l'acte est de constituer la chance d'acte d'où quelque chose adviendrait comme sujet, qui ferait dire à partir du rien. Ce que la supposition de Sª crée comme Moinsun en fiction, c'est le lieu d'où l'acte du dire serait possible. C'est à quoi répond, ou plutôt c'est ce que crée, la forgerie du transfert. Il est la forgerie en acte de cette nécessité de fiction d'où le sujet s'opérerait comme dire: qu'il existe quelque part une possibilité de la faille dont le sujet s'effectue. Telle est la fonction du point de colère inhérent au transfert comme la limite où le sujet est arrimé à un lieu ambigu, celui que Freud désigne comme butée du complexe de castration, -en fait lieu de rejet primordial du dire, que la castration fait verser dans l'oubli.

Le désir de l'analyste est-il donc possible ? Il faut répondre qu'il l'est au moins à ce titre qu'il conditionne comme supposition l'exsistence au dire dans l'acte analysant. Toutefois qu'un désir soit de l'ordre du supposé, ne nous convient nullement, le désir n'étant pas de l'ordre de la supposition,mais plutôt de ce qui reste à insister du sujet comme manque de la supposition. Que pouvons-nous espérer resserrer de plus quant au désir de l'analyste ?

Partons donc d'un autre point. Que voudrait dire un désir de l'analyste ? Il est clair que ceci joue du spécifique: ce ne serait donc pas un désir en général, mais celui de l'analyste en tant que tel.

L'analyste existe-t-il ? Il est clair qu'il n'en est rien.

Mais qu'il existe une pratique de l'analyse par des sujets qui s'impliquent dans cet acte, est effectif. Il est donc clair que le désir de l'analyste en tant que tel est à vrai dire un non-sens: il faudrait supposer un désir de quelque chose d'assez spécifié pour se nouer à une position, Comme ceci n'est pas pensable (la cause du désir étant toujours ailleurs), il faut donc penser que le désir et l'analyste font deux. S'il y a un désir de l'analyste, cela n'a qu'un sens: une position subjective de l'être se définissant à l'endroit du réel de manière telle que le désir en soit modalisé ; une modalité du désir, est le seul sens possible d'un éventuel désir de l'analyste.

A quelle modalité du désir répond la position subjective de l'analyste ? Si l'analyste n'existe pas, la question est donc de savoir en quoi un sujet s'effectue dans un acte particulier. Quelle est donc l'opération de l'acte analytique ?

Nous nous satisferons d'en marquer l'incontournable, faute de pouvoir en resserrer le nécessaire. L'acte analytique serait un acte d'un dire qui ferait événement de sujet. L'acte du dire n'existe qu'à la mesure de son impossibilité.

La modalité du désir que l'acte du dire implique, quelle est-elle ? C'est de n'être pas sans savoir. Si l'acte du dire est dans son insistance même l'opération qui porte le sujet à s'effectuer comme le rejet qu'il était, mais moyennant l'oubli qui le maintient dans la distance de ce réel, cet acte va contre l'oubli du désir. Il est de la nature du désir, et de sa fonction dans le sujet, de porter avec lui l'oubli sur l'être rejeté, dont il est pourtant la pure insistance. Si l'oubli du refoulement primordial a fait verser l'être dans le dire-non, -le désirant est le retour, sous la forme de la fixation, de ce qui assigne le sujet à la faille, mais moyennant la suppléance de l'oubli. Par quelle nécessité est-il maintenu dans le sujet que son assignation au rejet soit éternisée dans le désir,

moyennant le dire-non ? -C'est bien ce qu'il nous faut prendre comme le fait inaugural du sujet. D'où la face de dénégation qu'emporte avec lui le désir: il implique non seulement que le dire-non porte sur le rejet, mais, par une suppléance nécessaire de l'oubli, que l'oubli lui-même soit oublié, et avec lui son implication de dire-non. Il est inhérent au désir d'emporter avec lui d'une part les formes de la méconnaissance,de l'autre celles de son refus, pour autant que le désir est en un sens impossible à reconnaître, s'il est assignation à la faille du rejet.

Or il reste que par un privilège qui, dans sa singularité ne fait pourtant que rejoindre une des lignes de la structure, une position de sujet existe qui implique que celui-ci ne soit pas sans savoir. -Position paradoxale du désir! qui voue le sujet à désirer dans le rejet. Ce à quoi l'analyste a à faire, c'est à un désir qui ne se ferme pas de l'amour, mais qui, par un fait de faille contingent, le laisse ouvert à un désir vide, où la faille du rejet ne soit pas sans apparaître.

C'est à quoi l'acte du dire supplée autant qu'il recreuse cette faille. Si en effet de dire comme acte rapporte le sujet à la faille, fût-ce sous la condition d'oubli inaugurant du sujet, -comment cet acte pourrait-il suppléer au rejet ? C'est pourtant ce que fraye le discours de l'analyse, comme"artifice". Ce que l'analyse enseigne sous la figure du transfert et de l'ICS, c'est qu'il n'est pas de moyen plus adéquat à la position du sujet, de suppléer au rejet, que de dire cette faille, comme acte. D'où donc procède que cet acte soit adéquat au sujet ? Est-il d'autres actes possibles ? C'est bien dans la mesure où d'autres actes sont ici possibles que l'acte analytique apparaît dans toute sa contingence, partant dans toute sa nécessité (au sens éthique).

L'acte analytique comme dire du rejet répond à cet incontournable que le sujet ne puisse là être qu'assigné à des effets de rejet. Le dire supplée à cet incontournable. En quoi ? -En ceci que c'est ou bien le dire, ou bien le rejet. Le dire en tant que dire-non, soit en tant que versement dans l'oubli, vient permettre que, moyennant la place faite au sujet, les conséquences du rejet soient différées. Pour autant que le rejet est peut-être avant tout rejet de la faille, -l'acte du dire opère à reconnaître la faille, et dit ainsi non au rejet. Il supplée au rejet en y ramenant le sujet, faisant de la faille, sujet. Il n'y a suppléance qu'au prix que le sujet vienne comme dire à la place du rejet que c'était.

Il apparaît alors que l'acte du dire, comme tout acte sans doute, mais ici crucialement, laisse éclater la série de paradoxes où il se constitue, et qu'il résout pourtant de son effectuation même. Le premier étant bien de ne pouvoir suppléer au rejet que moyennant sa reconnaissance. Mais

le second étant que cette suppléance fait verser le sujet dans un oubli d'un mode particulier, qui se désigne dans l'interminable de cet acte.

L'acte du dire est en effet infini. A quoi cela tient-il ? On pourrait se contenter là d'évoquer la nécessité répétitive du Sª. C'est insuffisant. Ce qu'il faut plutôt interroger, c'est en quoi un tel acte est en un sens impossible. C'est de l'impossible de cet acte qu'est appelée la solution transfinitisante de l'acte analytique, dans le"désir de l'analyste".

Il est difficile de cerner d'où procède l'impossible de l'acte du dire. Au moins pouvons-nous en situer ceci: que c'est précisément de cet impossible qu'il procède. L'acte du dire n'existe que dans la mesure où il est attaché à un impossible. C'est dans cette marge d'un impossible que l'acte opère. Il en va ainsi de la pratique en général. Il ne suffit pas en effet de dire qu'une pratique produit un réel comme son reste: il faut encore souligner que c'est de cet impossible qu'elle se constitue comme pratique. La pratique est impossible, -et pourtant elle exsiste, mais ceci implique qu'elle ne s'opère que selon le mode d'une certaine difficulté du sujet, celle qui est en jeu dans cet impossible.

L'impossible que l'acte du dire comporte tient à ce que l'effet du Sª sur l'être parlant a des effets tels, que le dire en procède comme ce qui y supplée. Mais il est de ce fait indiscernable si l'impossible de cet acte tient au rejet originaire dont il fait la "prothétique", ou si cette difficulté tient à la suppléance même. Si en effet la conséquence de la suppléance au rejet dans le dire n'opère alors que selon les voies de la résistance, soit à reconnaître que le retour à la faille du sujet est impossible par le dire même. Or il n'y aurait acte que de la faille qui effectuerait le sujet dans le retour au rejet. La difficulté du dire en tant que lié à l'impossible, est donc ambiguë, prise dans un indécidable entre-deux où l'on ne sait pas si c'est le rien originel du rejet qui ferait le dire difficile en tant que ressource de ce qui fuit ainsi, ou si c'est plutôt l'impossibilité de principe qui résulte de l'oubli primordial dans lequel ce rejet a été versé, conditionnant le dire comme retour.

De sorte que le dire se soutient dans une logique elle-même ambiguë, dont la castration donne le terme. Qu'est-ce donc que la castration, sinon ce qui serait un dire enfin advenu ? Comment se fait-il qu'elle soit assez difficile pour que Freud la dise butée dernière de l'analyse ? On ne posera pas ici toutes les données du problème. Mais marquons ceci: que le dire en tant qu'impossible, se soutient de l'acte qu'il serait dans la figure limite de la castration.

Si la logique du sujet est d'anticiper sur sa propre effectuation

comme faille selon une logique de la supposition, où la faille ne s'effectue qu'à anticiper dans le Sª, qui pourtant la réalise de son opération même, ceci implique que le dire prenne ressource de la limite de l'acte que la castration serait. Le dire en tant qu'assigné à l'impossible, se soutient comme effectuation d'un lieu supposé que la castration représente. Elle est ainsi la limite idéale d'où le dire s'opère. Et qu'il exsiste ne fait pas de doute, mais c'est à ajouter qu'il ne le fait qu'au particulier du coup qui empiète sur l'impossible, en sorte que cette limite de la castration, n'est à l'acte du dire, rien. L'acte du dire n'est qu'à la mesure de la difficulté que la castration tient pour résolue. La fonction de la castration dans la dialectique de l'analyse participe de cet ambigu d'une limite idéale de l'acte dont celui-ci n'opère qu'à la désupposer. Mais qu'ici la limite ne représente que la faille elle-même, redouble la difficulté de cet effet de supposition, et le porte au paradoxe absolu. En sorte qu'à certains égards, rien n'est plus effaçant de la place de l'acte que la limite de la castration en tant qu'idéale: la faille, de virer à l'idéal, fait impasse à l'acte.

Une telle ressource dans l'acte est-elle évitable ? Précisémnt pas, et il faut au contraire souligner sa nécessité. C'est dans la mesure où le dire comme impossible ne peut se suppléer que de la supposition de Sª d'une faille limite, que l'impossible peut en être différé. L'acte du dire implique la perte de cet effet de limite dans le Sª, pour son opération effective, quand bien même ces deux termes se cntrediraient.

Telle est la fonction dans le discours analytique du désir de l'analyste. L'acte analytique est-ilpossible ? Si le dire est assigné à l'impossible, rien ne l'assure. L'analyse comme pratique effective se soutient donc d'anticiper sur son acte à partir de la suppléance que, comme pratique, elle apporte à l'impossible à dire, dans le désir de l'analyste. Ledésir de l'analyste est le lieu de faille virtuelle d'où l'efffectuation de l'acte se soutient à la mesure de son impossible. Quel est donc l'acte que soutiendrait un tel désir, s'il existait ? Rien d'autre que de rejoindre la faille du rejet, moyennant le dire. L'acte analytique est l'opération par laquelle un sujet en vient de la reconnaissance de sa causation dans le Sª, à poser qu'il n'est de suppléance à ce rejet inaugurant que dans le dire de ce rejet. -Un tel dire qui rejoindrait le lieu de rejet où le sujet s'effectuerait: tel est le désir de l'analyste. Mais précisément un tel désir est impossible puisque le désir n'existe que de la suppléance à la faille que le dire réalise, -voué à ne la rejoindre jamais, puisque l'oubli l'a fait verser dans la différance absolue de n'être jamais atteinte que dans un infini dire-non.

La position du désirant dans l'analyse apparaît alors elle-même assignée au désir de l'analyste dans cette mesure: que le dire soit assigné à l'impossible à dire, -et à l'effectuation du sujet au lieu du rejet. C'est dans la mesure où le désir est l'assignation du sujet à l'impossible du dire, -que le désir se soutient de cette opération inatteignable d'un désir de l'analyste, dont la pratique analytique n'opère qu'à en démontrer l'intenable, n'existant que de le désupposer sans cesse.

29/4/76.

---

3. LE DÉSIRANT DANS LE TRANSFERT ET L'INTERPRÉTATION.

I- En quoi la question du transfert est-elle cruciale pour la pratique analytique ? Si la position lacanienne apporte du nouveau, c'est bien sur ce point. Dans la position freudienne de la question, le transfert, s'il apparaît bien comme une nécessité de la pratique, y semble plus un obstacle dont il faut prendre son parti, qu'un des termes de la pratique. Qu'il soit au plus le lieu des résurgences d'effets de Sª qui permettent son interprétation, c'est la portée ultime qu'on lui reconnaît. Il faut là considérer cet événement comme un incontournable dont on se passerait bien: Spinozisme de Freud.

La position lacanienne sur ce point change de perspective: si le désir est le désir de l'Autre,-le transfert est alors le moment crucial où cette incidence du désir de l'Autre fait retour pour le sujet. Mais il y a plus. Ce que nous interrogeons, c'est ce qui fait l'élément de la pratique analytique. Nous posons que c'est le sujet. Or si le sujet est l'effet du Sª, il devient déterminant de définir le lieu où il se fixe. Qu'est-ce qui fait son réel ? Nous répondrons que c'est la cause du désir, soit ce qui implique la mise en jeu du transfert, si le désir a sa cause dans l'Autre. L'assignation à la cause du désir comme fixation du désirant répond ainsi pour l'analyse à une double nécessité: d'une part poser ce qui sépare le sujet de l'Autre et de ses effets aliénants d'une prise dans ce désir, soit délinéer en quoi le désirant fait fixation et dire-non au sein de toute demande d'amour en particulier. Mais de l'autre, poser ce qui assigne le sujet aux effets du symbolique, et dans cette assignation, l'arrime à un réel dont la cause du désir est ici la donne la plus juste.

2- Le moment du transfert est donc le lieu où le désirant se manifeste dans sa fixation. C'est à ce titre qu'il reçoit dans la pratique sa place déterminante. De là s'ouvre une question, qui est de savoir en quoi la mise en pratique du désirant constitue le terme d'une éthique. L'analyse dans sa fin, consiste-t-elle à faire événement du désirant ? Mais n'est-il pas clair que ce serait supposer qu'il n'y ait de désir que dans l'analyse ? C'est assurément une position intenable.

Du moins pouvons-nous modifier assez cette position pour nous demander en quoi le dire implique un changement de position du désir. Car c'est de cela qu'il s'agit dans l'analyse: d'un dire portant sur le désir, et dont la question se pose d'en quoi le désirant en advient. Faudrait-il dire que le désir soit le dire ? Il est clair qu il n'en est rien: il en serait plutôt le reste. Faudra-t-il néammoins soutenir qu'il n'est de désir

que selon les voies du dire ? C'est là un terme problématique de la pratique analytique. Comment en effet supposer que le désir n'existe qu'à être dit ? Cela même fait encore problème, bien que la portée de l'interprétation apparaisse ici dans toute sa nécessité.

Or il est d'autant plus remarquable que cette seconde aporie en fasse surgir une autre, comme l'autre borne qui limite notre champ. Si nous devons en effet poser que le désir puisse exister hors dire, il faut au moins produire le concept d'un désir refoulé: terme aussi problématique que nécessaire de l'acte analytique. A quoi sert-t-il en effet de produire ce concept, et qu'apporte donc la pratique par sa nomination ? -Aussitôt s'ouvre une autre question: en quoi le dire est-il nécessaire au désir, et que signifie le concept obscur et aporétique de désir refoulé ?

Or c'est à naviguer au plus près de la structure entre ces deux impasses que nous contraint la question du transfert. Si nous posons en effet comme prémisse de cette avancée qu'il n'est de désirant que selon les voies du transfert, ou pour mieux dire, que le transfert fait l'événement du désirant, ceci nous amène à interroger en quoi cette passe du transfert est exigible au désir, si nous devons par ailleurs poser que le transfert est fermeture de l'ICS. Bref en quoi l'énamoration dont le transfert donne la structure, est-elle nécessitée au désirant, alors que par ailleurs, le premier acte interprétant est de souligner que l'amour est une tromperie du désir ?

3- C'est de cette passe que s'ordonnent les échelles du désirant dans le transfert.

Devons-nous poser que le transfert en tant que moment du vouloir être aimé, donne au désirant la suppléance de l'amour, avec la fermeture de la question qu'il constitue ?

Ou bien si le désir est refoulé, devons-nous penser plutôt que l'amour de transfert constitue la prorogation de ce refoulement, que l'interprétation trancherait, en y assignant le désirant ?

Ou bien ne devons-nous pas plutôt tenir que, fermeture ou pas, le transfert est l'avènement d'un désirant selon les voies de la passion ? Bref, à quelles conditions le désirant peut-il advenir, et est-il pensable qu'il puisse le faire hors de cette voie si singulière qu'est la passion de l'amour, avec ce qu'elle emporte de méconnaissance ?

Cette question nous porte aussitôt au point vif de l'affaire: si l'analyse nous apprend que le désirant n'est qu'un lieu de vide rien moins que désirable, devons-nous par ailleurs poser qu'il soit désir d'un désirable ? Ce n'est pas chose certaine. Si en effet nous nous souvenons

qu'au lieu où Alcibiade fixe le désirable dans Socrate, celui-ci sait ne pouvoir faire résonner que le vide qu'il est comme désirant, n'est-ce pas chose singulière qu'Alcibiade puisse ainsi s'éprendre d'un tel vide ? Mais n'est-il pas plus singulier encore qu'il puisse, au-delà de ce vide, apercevoir merveille ? Ceci nous indiquant que: la merveille c'est lui-même, rejeté dans l'Autre. Dès lors le désirant serait désir de la merveille ? C'est aller trop vite. Tout au plus est-ce là le mouvement par quoi Alcibiade s'énamore. A quelle fin, c'est une autre affaire: d'en obtenir d'être le désirable pour l'autre, soit d'obtenir les signes de son amour.

-Mais Alcibiade, qu'est-il comme désirant, si son désir porte au lieu de ce vide dont il ne veut rien savoir (conformément à sa passion) ? Ne serait-il pas ce vide même que, comme désirant, il est doublement porté à oublier dans l'Autre -en ceci que la cause est dans l'Autre d'une part ; en ceci que cette cause est désirable par ailleurs. L'impasse constituante du désirant n'est-elle pas que la cause du désir ne puisse être soutenue d'abord que comme merveille, quand elle n'est que le lieu d'un vide: le désirant lui-même ?

Mais s'il en est ainsi, il faut alors poser qu'il est inhérent au désir d'être pris dans l'impasse de l'amour, en tant que de prime abord, il ne peut se fixer comme désir dans l'Autre qu'au prix de cette méconnaissance que le désirant est pur vide. A ce titre d'un n'en rien vouloir savoir du réel dont il se constitue comme désirant, le chemin de la passion est celui de l'aveu du désirant. L'aveu du désirable en tant qu'il divise le sujet, est l'impasse nécessaire par quoi le désir peut se soutenir dans l'Autre dans une méconnaissance qui lui est constituante: tout plutôt que la reconnaissance de la faille du désirant.

D'où une double question: -la levée de cette méconnaissance annule-t-elle le désirant ? C'est bien cette question que l'énamoration diffère, et à quoi l'analyste doit répondre. -Par quelle nécessité la constitution du désirant dans l'Autre implique-t-elle cette double ignorance de sa condition, d'où résulte le mouvement du transfert?

Le transfert alors est-il mouvement de constitution du désirant, ou masque jeté sur sa condition, la question se répète. Il apparaît alors qu'elle est peut-être divisée, mais qu'elle est moins aporétique qu'il n'y semblait, si le désirant ne peut se constituer que d'une méconnaissance nécessaire dans l'amour. Restant à interroger ce qu'il en subsiste, supposée levée cette méconnaissance. -Mais est-ce possible, et selon quelle pratique ?

4- Posons comme prémisse de toute nos raisons que la constitution du désir dans l'Autre suppose et donne la forme d'une méconnaissance fonda-

mentale du sujet sur sa condition. C'est ce que nous indique l'incidence du refoulement primordial. Il indique le lieu d'où une levée de l'oubli constituant à quoi est assigné le sujet dans le dire-non du père, est impossible. Le sujet, de quelque manière, ne peut qu'exister dans un infini voilement de son statut, -ce qui n'implique cependant en rien que l'on ne puisse assigner le noyau de cette suppléance: un réel dont le Nom du Père fait la nomination.

(Ici, une suite de raisons est délaissée).

3- La tromperie de l'amour, par quoi le désirant s'opère comme le désirable qu'il y aurait dans l'Autre, répond, par delà toute transitivité de ce masquage, à la nécessité fondatrice du désir, d'être oubli jeté sur la condition de vide du sujet. L'assignation dans l'Autre de la cause du désir, est la chaîne rivée par la fixation, par quoi le sujet est primordialement refoulé, l'Autre devenant de ce fait lieu de l'oubli et forme des suppositions de Sª.

Chercher à obtenir de l'Autre les signes de l'amour, est tromperie sur le désir en ceci, d'abord qu'est dissimulé que le désir est ailleurs, dans un Autre où il ressurgit comme reste de l'amour. Mais plus avant en ceci que le désir comme reste où le sujet se fixe est Ailleurs, absolument, qu'aucun autre ne saurait incarner. Le premier effet de l'interprétation est d'assigner le sujet à cette séparation de son désir, en ceci qu'il clive de l'Autre de l'amour l'objet cause du désir, ressurgissant dans un tiers en présence. C'est dans la mesure où l'analyste comme désirant se refuse à la tromperie d'incarner l'Autre de l'amour, soit de s'énamorer de contenir le désirable de l'aveu, -que son interprétation désigne l'objet du désir dans un tiers, tandis que cette résurgence le destitue de la place de l'Autre de l'amour, par le fait même d'en cliver la tromperie.

Il y a donc une tromperie fondamentale: celle qui fait le désirant avouer son désir, à se montrer comme aimable. La tromperie de l'amour consiste en ce que le désirant se met en jeu comme le désirable, par ceci qu'il fait surgir l'aimable à quoi il s'identifie de ce fait. Tel Alcibiade qui, de donner à voir la merveille dans Socrate, prend la place de celle-ci non pour Socrate, mais pour Agathon, soit en oubliant ici en quoi son désir d'Agathon ne peut se fermer d'être lui-même désirable. Or la ressource de cette tromperie tient en l'élision de cette question: si le désirant est le désir d'un aimable ? Que le désirant ne soit assigné qu'à une cause de vide, c'est ce qui est oublié dans la fermeture par quoi l'aveu de la merveille porte l'amant à oublier sa propre nature de vide. La merveille qu'il devient dans l'aveu de son amour, n'est à vrai dire que ce vide même, qu'il est, et

ne le devenant qu'au temps second lié à un autre devenir.

La ressource de cette tromperie est donc celle-ci: que le désirant s'y fait cause du désirant moyennant la merveille. C'est pour autant que le désirant nomme la merveille dans l'Autre, qu'il advient comme désirant de celle-ci. Mais c'est à oublier que si cette merveille est bien dans l'Autre le désirant, -sa nature n'est que de pur vide. La tromperie fondamentale du désir consiste à poser que la cause du désir serait le désirable, et que celui-ci serait le désirant. Or le désirant n'est que la rencontre avec le vide, dont le sujet ne veut pas voir à quel point il est peu susceptible de retour dans le désirable.

Mais par là et pour autant que la passion est cette condition d'oubli, le désir advient comme fixé dans l'Autre, moyennant le dire qui le situe comme désir de l'Autre (subjectif): si le sujet est aimé, le discours de la passion le tient assigné à la condition de l'Autre, partant, au dire. Le dire est premièrement dire du désir de l'Autre, et ce versement dans l'oubli: qu'il n'y a pas d'Autre, réalise la fixation dans un Autre lieu de ce que le sujet, mais moyennant le refoulement primordial, peut alors découvrir: que le désirant qu'il devient est une place de pur vide dont le dire fait l'usure infinie. La passion de l'amour est ainsi la condition d'événement du désirant dans l'Autre, soit de la fixation qui conditionne le désir comme oubli. Mais le désir est le reste de cette passion, comme impossible à dire, que le dire ressasse.

6- Si nous suivons les énoncés de Lacan sur la raison du transfert, nous voyons que la ressource en est double:

D'une part, par la supposition objective de la situation, le sujet est digne d'être aimé. De l'autre, par cette même supposition, l'objet cause du désir fonctionne d'abord dans l'Autre, et ceci explique que le sujet soit, dans l'inscience, le désirant. La condition est donc réalisée de la métaphore de l'amour.

Mais ceci n'est pas clair. D'une part en effet, en quoi la supposition de la situation implique-t-elle que le sujet est digne d'être aimé ? C'est bien là le problème. Mais de plus si l'on suit ces termes, on remarque que le désirant y est d'emblée en jeu dans l'Autre: en sorte qu'on s'attendrait plutôt à ce que le sujet en vienne à vouloir être aimé, qu'à devenir amant. Ainsi cet énoncé clôt plus le problème qu'il ne le résoud. De surcroît reste le difficile problème d'en quoi le fait que la cause du désir soit dans l'Autre implique le désirant ? Il nous faut donc reprendre la question.

7- Nous devons nous interroger sur la raison du transfert. Nous disons que le transfert, c'est l'amour. Mais ce qu'il faut y ajouter, c'est que cet amour n'a pas sa cause dans la ressource ordinaire de l'amour, mais dans la "forme" même de la situation analytique. Ainsi il faut poser que le transfert est le lieu d'une mise en jeu de l'amour hors de tout signe naturel justifiant celui-ci. C'est là l'important et le difficile. Pourquoi la "situation" analytique implique-t-elle, comme telle, l'énamoration du transfert, en tant qu'absolument distincte de l'amour ? Qu'il y ait bien là différence, est assez souligné par chacun: que ce n'est pas même d'avoir affaire à l'amour réel (si l'on ose ainsi parler), et à la mise en jeu purement formelle de l'énamoration dans le transfert. Ajoutons que ces deux termes sont à l'ordinaire clairement clivés dans la pratique.

Ce que nous tentons, c'est d'éclairer la ressource de l'amour à partir de ce que nous enseigne sa mise en jeu purement formelle dans le transfert.

C'est ici que s'impose au moins à titre formel, la distinction pure et absente du séminaire sur le Transfert, du sujet supposé savoir et de la cause du désir. Ce qui constitue la raison formelle de l'amour du transfert c'est le SsS. Mais ce qui constitue la cause de l'amour, c'est que la cause du désir fonctionne dans l'Autre. Que ceci ne soit pas identique, et qu'on ne puisse pas dire en conséquence que ce dernier terme soit raison du transfert, apparaît clairement si l'on y songe bien: puisque le parcours d'une analyse consiste précisément à opérer la réduction de l'énamoration du transfert pour en dégager le désirant comme lieu de vide assigné à la cause dans l'Autre. En sorte que la cause du désir est par elle-même si peu susceptible d'engendrer le transfert -qu'elle y ferait plutôt obstacle.

C'est donc non pas de la cause du désir mais de la fonction ici formellement appelée du SsS que le transfert existe. Remarquons de surcroît que cette fonction se distingue tout aussi formellement d'une demande d'amour, puisque celle-ci, si elle appelle les signes de l'amour, -l'énamoration du transfert plutôt ne les appelle pas mais les produit sous la forme inversée de la fiction de l'amant. Ainsi c'est à un double titre que transfert et amour se distinguent absolument.

Dans ces conditions, nous devons dire que c'est le SsS qui est raison du transfert. Mais ceci ne nous éclaire guère puisque c'est à introduire le concept obscur de SsS. Y a-t-il pour nous moyen d'avancer mieux, à partir cependant de cette distinction pure ? Et quoi le SsS peut-il nous apprendre sur l'amour ?

Bref, la question qui inaugurait cette démarche se répète: supposé que le SsS soit raison du transfert, il reste à expliquer en quoi celui-ci

conditionne le désirant. -Ou faut-il simplement dire qu'il en ferme l'accès? Si nous suivons nos résultats précédents, il faut dire que, loin quel'énamoration de l'amour ferme l'accès au désir, elle est la condition structurale par quoi le désir est fixé dans l'Autre, comme oubli. Ce n'est peut-être pas encore assez dire, et on poussera plus loin.

Mais avant il nous faut tenter de produire la signification formelle du SsS de façon plus adéquate.

8- Aussi partirons-nous d'ailleurs: en quoi la supposition objective de la situation analytique implique-t-elle l'énamoration du transfert ? Nous répondrons: en ceci que d'une analyse, on attend du nouveau.

La question que pose une analyse ne joue donc que d'une seule perspective: si le sujet est répétition dans le S^a, s'il y a l'ICS comme déjà là. comment peut-il y avoir du nouveau ? -A cette place, l'acte, comme événement du nouveau. Mais que peut être le nouveau ? Rien d'autre que le retour à ce qui était déjà. De prime abord la question est donc fermée dans le temps même où elle s'ouvre. Comment lever cette difficulté ?

Ce qu'il nous faut donc poser, c'est que le sujet puisse ne pas advenir où il était. Et qu'un tel éventuel venir puisse être crucial. Mais en quoi ? A la différence près du dire, le sujet est même dans le retour. En quoi le dire comme dire de l'impossible que c'était, change-t-il le sujet ? On ne peut songer à en développer ici tous les termes, en particulier dans la logique de la renonciation où cet acte est pris.

On ne veut donc qu'assigner la cause formelle qui dans le dire, est cause du transfert. Posons que le dire consiste en ce que le sujet s'effectue comme faille, dans la différance pourtant du dire-non qui le maintient dans la suppléance à son lieu de rejet.

Poser que l'acte du dire soit événement du nouveau, c'est donc qu'il peut manquer ? -Mais c'est sur le fond de ce manque possible que le transfert joue comme précipitation. La demande qui est impliquée dans le transfert n'est pas demande d'amour mais demande de dire. Qu'un dire puisse faire événement de nouveau, c'est à quoi le sujet se précipite dans le pari analytique. -Or il anticipe ainsi sur la réalisation du nouveau pour opérer son acte. L'acte est pris dans une temporalité de hâte, qui elle-même comporte une certaine fonction d'oubli. En quoi la fonction d'oubli de la hâte se noue-t-elle à la demande de dire, c'est ce qu'on n'éclairera pas ici.

Qu'il suffise donc de situer ceci: que le sujet n'est pas sans savoir ce qu'il est comme désirant: une place de vide. Mais que ce pas-sans il ne peut y accéder que selon la trame de sa comédie, en tant que ce lieu

de vide est l'effet du Sª. Dès lors voué à produire comme différance du vide la trame des Sª où il s'est constitué. Mais en quoi là du nouveau ? En ceci que l'assignation au vide ne peut s'opérer que moyennant le balayage des fictions qui préservent cet accès, pour autant qu'elles maintiennent l'égarement sur l'assignation à ce réel. En venir à ce que s'opère un dire-non qui balaie ces fictions, est l'enjeu de l'analyse, et la ressource du transfert. Curieusement, nous dirons que la raison du transfert, c'est le vouloir de sa disparition. C'est pour autant que le sujet va vers le lieu du désirant non sans le savoir, qu'il y a transfert, comme production des fictions qui en masquent l'accès. Le transfert est là pour faire faveur à l'acte du dire-non, de sa suppression.

Le SsS n'est donc que la figure de fiction où, comme suppléance de masque, le sujet anticipe la faille dans le donner à entendre où elle se toutifie en figure d'Autre. L'énamoration en tant que vouloir être aimé, n'est que le soufflage qui, à cette place, se donne au dire-non, -pour autant qu'elle ne fait que redoubler dans le mime l'excentricité de la cause signifiante où le sujet s'est constitué, comme lieu de vide. Le montage du transfert n'existe donc que du dire-non dont il anticipe la place, en forme de Sª. Une fois de plus, le dire-non est antinomique aux effets du Sª, qu'il désuppose.

L'être-aimé du transfert ne survient que d'être soutenu de l'acte de sa disparition qu'il anticipe dans le SsS. On ne dira pas encore pourquoi le SsS est en forme d'Autre. Ceci impliquerait qu'on explique l'incidence de l'Autre dans la fixation du désirant, ce qui dépasse ce travail. Resterait encore à expliquer en quoi le sujet supposé savoir et la cause du désir sont l'inverse l'un de l'autre: celui-là anticipant celui-ci comme sa forme. Que le SsS comme formation de Sª, anticipe le lieu de fixation dans sa cause, du sujet, s'explique toutefois assez si l'on rappelle que l'assignation du désir dans l'Autre est liée à la condition d'oubli du refoulement primordial. Le SsS redouble dans le mime la différance de cet oubli, pour y ramener le sujet.

9- Il apparaît que l'énamoration est le moment d'opération du désirant à plus d'un titre.

D'une part elle constitue la condition de l'Autre comme versement dans l'oubli du désirant, soit de ce qui l'assigne dans l'Autre au lieu d'une cause où il se fixe moyennant l'oubli.

De l'autre, dans le transfert, elle est la mise en jeu comme supposition, de l'acte du dire sous une forme inversée où il s'opérerait du dire-non qui lui réponde.

Mais ceci suffit-il ? Il se peut que l'énamoration comme montage de fiction/et désirant entretiennent de plus étroits rapports. Si nous devons penser que la ressource première du désirant est le versement de sa cause dans l'Autre comme lieu où il se fixe autant qu'il s'aliène, échappant ainsi à cette aliénation qui le fait barré du Sª, -n'est-il pas à dire que l'énamoration comme forme primordiale de l'incidence de l'Autre comme oubli, produit le désirant ? Si l'énamoration creuse le lieu d'un vide qui fait de l'Autre ressource de sujet , n'est-elle pas la condition pour qu'au lieu ainsi creusé, vienne se loger la possibilité du dire-non en quoi réside le désirant ? Dans ces conditions, il faudrait aller jusqu'à voir dans l'énamoration du vouloir être aimé, la raison du désirant comme assigné dans l'Autre. La ressource productive du désirant tiendrait à l'énamoration même comme oubli inaugurant du désirant comme fixé dans l'Autre.

Ainsi la logique du transfert, en tant qu'elle dissimulerait le lieu du désirant dans le vouloir être aimé qu'implique le SsS, ne ferait-elle que reprendre sous une forme inversée la causation constituante du sujet comme dire-non dans le désir.

IO- Restant ici à dire en quoi le dire change le désir.

2/5/76.

4-ALIÈNATION, VÈRITÈ ET TRANSFERT DANS L'ACTE ANALYTIQUE.

Ceci, simple esquisse d'un problème à traiter mieux. On veut avant tout faire sentir et situer une difficulté.

Si nous posons que l'interprétation consiste à cliver le désirant de l'énamoration où il s'avance, -ceci nous oblige à supposer le désirant déjà là. Quoiqu'il en soit de la vérité de cette supposition, celle-ci nous met dans une impasse difficile, de devoir supposer le désir refoulé. -Mais alors à quoi bon l'interprétation ? En quoi celle-ci est-elle nécessaire au désir Bref, la question de l'analyse s'efface dans le temps même où l'on pose le désir refoulé. Il faut donc tenter de lever cette difficulté. Ceci suppose un remaniement du statut de l'ICS: indication d'un programme. Ce qu'on veut ici est autre chose.

Pour mieux saisir l'enjeu, interrogeons encore: en quoi le désirant trouve-t-il sa cause dans l'Autre ? Bref, en quoi la causation du sujet implique-t-elle l'Autre comme sa ressource ? Ceci en tous cas nous mène à cette conclusion: si l'interprétation est nécessitée au transfert, le transfert est nécessité par une Autre causation. Bref il n'existe que de ce que le sujet soit assigné dans l'Autre. Nous voyons qu'ici le sens de la nécessité change du tout au tout: si dans un cas elle désigne l'incontournable d'une assignation, dans l'autre elle signifie une opération contingente , celle de l'interpréter.

Nommons: aliénation cette causation du sujet dans l'Autre. Il nous paraît alors qu'elle nous permettrait d'éclairer l'aporie du désir refoulé. Il apparaît en tout cas que l'aliénation est la condition du transfert. Le transfert comme événement de sujet dans la fixation du désirant, trouve sa condition incontournable dans l'assignation dansl'Autre que l'aliénation opère.

Mais à ces deux opérations constituantes de l'acte, doit "nécessairement" s'en ajouter une autre. Si en effet dans le transfert le désirant n'advient que sous le masque de la tromperie de l'amour, l'interprétation, en tant qu'elle nomme le désirant dans le dire-non qui le clive de ses masques, change quelque chose au transfert. Nous pouvons énoncer qu'elle ramène le sujet à l'aliénation moyennant le dire, soit moyennant le refoulement primordial qui le cause comme désirant.

Dans ces conditions, il n'y aurait nul lieu de supposer que le désirant n'était pas dans le temps d'avant l'interpréter: celui-ci ne crée pas, il nomme, soit opère une séparation. Alors il faudrait interroger ce que le dire opère à nommer le désirant dans l'amour: il fait place à la condition du retour, dans le dire. Il faut donc dire que cette nomination du désirant qui ne lui fait avénement que sur le mode du dire, est l'effet

nécessaire et suffisant de l'interpréter dans l'acte analytique. C'est donc là un autre opérer que celui du transfert: il est vérité, en tant qu'il clive dans le sujet et selon le dire, sans y apporter rien de nouveau que le nommer.

Aliénation transfert et vérité seraient donc les trois opérations nécessairement nouées, sur un mode à dire, dans l'acte du dire.

2/5/76.

---

5. INTERPRÉTATION: QUESTIONS POUR ÉLARGIR LE CERCLE.

Cette position du problème en termes de questions est mauvaise, délibérément. Tout discours est en effet transfini: il n'y a pas de lieu originaire de la question, mais il y a un réel du discours. La question est donc: comment cerner le réel du discours analytique, et par conséquent ce qui s'y joue du sujet. Il faut alors procéder différemment, en posant des avancées dont les questions sont l'envers.

I-

-Il y a un discours analytique. Ou plutôt l'analyse exsiste.

-L'analyse n'est donc qu'une pratique. Elle est son effectuation.

-Alors l'analyse est à inventer.

-Ce qui dans l'analyse fait construction n'est pas son exsistence. L'exsistence de l'analyse, c'est ce qu'elle opère du sujet. Ce qu'elle construit en est"l'artifice".

-Il n'y a d'effet de sujet que dans l'acte.

-Ily a un acte analytique comme mise en jeu dans la pratique.

-Quelle est la ressource, sinon la fin, de l'acte analytique ? Est-ce l'événement du désirant ? Mais le discours du maître ne l'a pas attendu pour cela ?

-La pratique analytique a cette particularité que son exsistence est exceptionnelle (en un sens défini ailleurs). S'il y a des discours qui semblent incontournables, faire exsister l'acte analytique n'advient que par exception.

-Pourquoi y a-t-il un intérêt (au sens kantien) à faire exsister l'analyse? Quel est l'intérêt à la psychanalyse ?

2-

-Si un sujet s'effectue dans l'acte, l'effectuation dans l'analyse, en particulier de l'analyste, fait problème. De quoi l'analyste s'opère-t-il ?

-L'analyste, dit-on, se fait cause du désir dans l'acte analytique. Mais ceci supposé exact, quelle en est la raison ?

-Plus juste est déjà de dire que l'analyste fait semblant d'être cause du désir. Mais en quoi est-ce là le moyen d'un acte ?

-Le désir de l'analyste est le principe de l'analyse. Il est aussi ressource du transfert, sa raison. Quel est le sens de ce terme du désir de l'analyste, supposé que le transfert le démontre en acte ?

-L'acte analytique pose l'ICS.

-Le dire implique transfert. "Dès qu'il ya sujet supposé savoir, il y a transfert": pourquoi le dire implique-t-il le sujet supposé savoir ?

3-

-Si l'acte analysant consiste à revenir à cet Ics comme lieu du sujet, peut-on dire que le savoir Ics (s'il existe) soit transmissible ?

-Le transfert ne démontre-t-il pas l'intransmissible du savoir ?

-S'il y a transfert et position de l'ICS, l'interprétation semble nécessaire à l'acte analytique.

-Peut-on dire que l'interpréter transmette quelque chose ?

-Comment l'interprétation opère-t-elle dans l'acte analytique ?

-Plus justement, comment porte-t-elle dans le dire analysant, et qu'effectue-t-elle pour l'analyste ?

-Le désir, c'est le désir de l'Autre: pourquoi l'interprétation opère-t-elle à nommer le désir de l'Autre ?

4-

-On ne dit rien ici des conditions du Sª pour l'être parlant, ni de ce qui en résulte pour lui: d'un incontournable dont il se clive, et du nécessaire de l'acte qui reprend cet incontournable.

-Donc, poser l'acte du dire fait la limite de ce champ. Comment se nouent alors le désir et l'acte ?

20/4/76.

UN CARTEL SUR L'IDENTIFICATION

Ce cartel fut constitué d'un des sous-groupes d'une réunion plu large dirigée par J.D.Nasio en 1976-77. On y a travaillé divers thèmes, dont en particulier, l'Identification. Les participants furent Liliane Ickowicz-Zolti, Marie-Claude Laporte-Thomas, Marie-Françoise Laval, Clara Picaud, Liliane Sainsaulieu, Gérôme Taillandier, Alice Cherki; J.D.Nasio contribuant parfois au travail.

Il faut dire que la présente note est purement personnelle et n'entend représenter ni les problèmes débattus dans le cartel, ni les positions d'aucun(e) autre participant(e).

GEROME TAILLANDIER

L'IDENTIFICATION ET SA JOUISSANCE

(A partir du 5 Mars 58). La jouissance s'entend en plusieurs sens. D'une part elle désigne l'horizon d'annulation du sujet, où l'opérati du sujet comme seconde mort dans les effets du Sª, fait son vrai retour comme retour au Rien que le Sª a introduit en lui, de le faire être de faille.

Mais de plus, il faut l'entendre en un autre sens: comme l'indique sa résonance dans lalangue, elle joue de la joie. En quoi est-elle donc joie ? Quelle est donc la joie de s'annuler qui s'indique dans sa limit dans la Schadenfreude ? Mais en-deçà, disons que jouissance veut dire: que la dimension du destin que le Sª apporte dans l'être, celui-ci en jouit en en faisant son affaire. Faire son affaire du Sª: l'automomie au sens de Kan c'est l'assomption de la division du sujet dans le lien interhumain de la <u>comédie</u>. La comédie est le jeu proprement humain en ceci qu'elle est la reprise par le sujet, de ce qui le divise comme destin. C'est pourquoi la comé die est l'issue de l'éthique, elle en fait le mode propre.

Ainsi dans la comédie, le sujet mange son être-l'<u>a</u>: il incorpore en communauté humaine (en lien social) la dimension forclusive qui l'a jeté là (Geworfenheit) dans les effets du Sª. Cette reprise comme incorporation de la division originelle, est la première identification; donnant le secret des autres, comme <u>jouissance du Sª</u>.

Dans l'identification, le sujet jouit du Sª.

Savoir si c'est là la seule jouissance; ou s'il n'est de jouissance que de l'identification: on verra plus avant à le discriminer.

Savoir comment on jouit du S^a dans d'autres identifications, c'est ce qu'il faudra délinéer.

Il est inexact de parler d'identification du sujet, mais on doit parler d'identification au S^a. Cette remarque a son poids et sa conséquence . Ce n'est pas que quelque chose est identifié: mesuré, voire adégalisé. Mais un sujet s'identifie-à. Cette nuance est essentielle en ceci que cette identification est répétitive, qu'elle n'existe que de son échec. C'est dans la mesure même de la discordance introduite par le S^a dans l'être, que l'identification-à supplée à cette discordance en l'introduisant comme reprise des conditions de la division inaugurale, dans le dire (et d'abord dans le dire-non du père: la métaphore paternelle).

L'identification au S^a est la condition d'opération du stade du miroir comme "formateur" du Je. Elle autorise qu'advienne le dire-non second du désirant.

Qu'est-ce donc que l'exigence de l'Un qu'elle manifeste ? Pourquoi l'Un est-il le Bien du sujet ? A vrai dire tout ceci tient à ce fort peu: d'une route étroite où se maintienne qu'il y ait du dire assez fermement pou que l'insistance du sujet ait un sens. Tel est le seul sens de l'Un: faire balise à l'existence au S^a comme raison donnée dans le dire. L'Un donne sens au sujet, rien de plus. C'est pourquoi dire qu'il y a de l'Un suffit, sans en conclure qu'il n'y a que l'Un. Le reste est livré au silence et à la Dispersion.

La division du sujet n'est donc pas résolue par l'identification: elle est introduite dans le dire possible. Tel est le sens et du NdP en P et I, et du phallus en $-\varphi$ dans le schéma £. Ce dont il s'agit, n'est pas tant que le désir ait à être signifié dans la demande, que plutôt, il y ait du désirant.

Que secondement le désirant ait à se retrouver comme dire-non à partir du dire-non du père, c'est ce qui fonde le clivage instaurant de l'idéal du moi.

Dans l'identification, le sujet porte à plus d'un titre , le masque du désir de l'Autre, comme S^a: c'est pour s'opérer comme désirant, à partir de ce dire. Dans l'identification, le sujet sub-porte la marque de ce qui fut dit, ou ne fut pas dit, d'où il procède comme réel: être-là. Mais

c'est pour en venir, à partir de ceci, à dire ce qu'il en est de lui-même comme désirant. Tâche impossible si le désir reste en travers. Mais pas moins nécessaire: l'identification supplée à l'impossible à dire. Que de là le désirant n'existe que selon les voies de ce masque, c'est ce dont l'expérience donne les variations sur ce thème unique.

Le sujet jouit (reprend à dire) du Sª: il s'opère comme lieu d'abolition dans son désir à partir du point où il est, comme reel, rejeté du Sª, et d'abord du manque-à-dire du désir inaugural de l'Autre.

Comment le désir suit cette musique selon les voies de l'amour, on ne le déduira pas ici.

Est-ce tout dire ? Il n'en est rien. Ce qui importe est de savoir où le sujet se fixe comme désir dans cette mascarade. Il se fixe comme dire dans la castration, soit en tant que tâche du dire de cette division. En quoi la castration fait-elle séparation à l'endroit des identifications, c'est un problème à sonder.

En quoi corrélativement la première identification comme inaugurante du sujet dans le dire, fait-elle l'envers de la castration d'où celle-ci peut procéder; et en quoi donc elle doit nous permettre de penser le clivage, dans le sujet, du réel du "corps propre" et de l'identification au phallus, c'est encore une autre tâche qu'il faudra définir.

6 30-10-76.

GEROME TAILLANDIER

RECHERCHES SUR LA FORCLUSION

Les textes qu'on présente n'ont pas d'unité logique, sinon par le thème qu'ils travaillent, celui toujours de la forclusion et de ses conséquences éventuellement psychosantes. C'est comme autant de questions, d'une convergence problématique, qu'il faut les lire (I).

I- La condition du discours. I

2- L'Autre dans la forclusion du Nom-du-Père. 2I

3- Reconstruction freudienne du délire. 27

4- Remarque conclusive. 37

) La [illegible] c [illegible] nsemble étant : J. [illegible] s lieu [illegible] l'im[illegible]ble, in Le[illegible]res EFP nºII, et Le [illegible] l'a[illegible] xuel, in Lettres EFP nºI3.

I- LA CONDITION DU DISCOURS

Le Statut,
De tous le roi, mortels et
Immortels; voilà qui conduit assurément
Selon toutes les formes du règne
Le droit le plus juste de la plus haute mai

Si nous posons par première hypothèse que le langage est la condition de l'être de l'homme, il faut dire celui-ci être parlant. Que de ce fait l'hom-me s'en divise, au point de devoir faire place, par la voix d'une femme, à la mise en jeu de la parole, c'est en quoi l'être de l'homme tourne au co-mique, c'est-à-dire au masque, lieu propre de la jouissance à laquelle il donne figure adéquate. Reconnaître dans la psychose la figure ultime du mas-que, et par conséquent y mettre le minimum de dérision qu'implique la positio du fait psychotique, voilà notre voie. Ceci implique que nous nous appliqui-ons avec sérieux à la question suivante: qu'est-ce que la psychose ?

Dire que le langage conditionne l'être de l'homme, c'est exclure qu'il y ait aucune genèse dudit. C'est reconnaître surtout que cet être n'a que la dimension de la faille. La structure de l'être parlant est celle d'u faille, celle dont la raison donne l'empan. Quels liens la psychose et la raison entretiennent-elles, c'est ce que nous tenterons de définir plus loi

Si l'être parlant a structure de faille, sa condition sous ce règn est celle de la parole. Ce n'est nul pléonasme. L'écart, le saut, qui règne de la condition de faille que le langage introduit dans l'être, à l'acte de la parole, c'est ce saut que la métaphore paternelle mesure. La structure de la psychose ne tient qu'au franchissement -ou non- de ce pléonasme.

Si l'être parlant n'exsiste à sa division que dans la parole, en tant qu'elle actualise cette division sur le mode d'un questionnement impli-cite dont la pulsion donne la structure, il faut dire que cet être existe dans un discours. Le discours, désigne la prévalence de l'artifice du sym-bolique à frayer les chemins du réel par le parlêtre. Mieux: que ce soit de

là qu'un réel nouveau s'instaure par lui, c'est ce que nous indique le "fait social" impensable, mais dont nous pourrons au moins dire ceci: qu'il est le réel propre du parlêtre. Ce n'est donc pas que la nature soutient l'homme au défaut du discours. C'est bien plutôt que le discours soutient l'être au défaut du réel. Mieux: il le mène vers cette faille, selon les figures du traumatisme.

Le psychotique est-il hors langage ? Personne ne saurait le penser. La récusation de la parole dont il fait le signe, et qui fait le coeur de son négativisme, ne fait qu'accentuer l'extranéité de son être à toute nature. Suivre les effets de division à l'endroit du réel dans lesquels il s'est trouvé pris, voilà le premier pas d'une approche adéquate de la question: comment y suppléer ? Quelle pharmacologie est ici exigible ? A quels médiateur devrons-nous recourir ? A quels psychotropes, à quels analeptiques ? Disons à la fonction phallique, en tant qu'envers positivant du signifiant du Nom-du-Père. La relève phallique, voilà ce qui guide notre texte, en tant qu'elle remédie à la faille de l'être.

Mais avant, il nous faut insister auprès d'une question, celle qui fait l'inaugural de notre parcours. Si nous devons penser que les lignes de force de l'être sont celles de sa refente sous la loi du langage, il nous faut donc tenir que le psychotique, en tant qu'il se soustrait au discours, nous indique la ligne de fracture principale de cette division. La psychose est donc d'abord un problème théorique: quelle est la condition du discours, si nous devons y trouver une solution pratique au problème proposé. Si la théorie prévaut sur la pratique, ce n'est nullement au nom de la science, qui serait tellement préférable à l'idéologie. C'est au contraire en tant que nous avons à suivre les effets de faille du symbole sur l'être, et que, pour autant que théorie veut dire: rendre raison du symbole par le symbole, il fallait en passer d'abord par lui pour saisir ce qui précisément y surgit d'une autre dimension, celle du pratique.

La condition du discours, c'est la métaphore paternelle. Ceci im-

plique une thèse réciproque: la forclusion du Nom-du-Père est la limite du discours. Mais quelle est la structure de cette limite ? On va voir que ce concept subit dans notre parcours un déplacement notable. Si en effet l'être n'est jamais hors langage, il faut penser que la structure de cette limite est bien particulière, puisqu'elle ne saurait nous indiquer un hors-lieu du discours. Nous nous trouvons déjà devant un problème nouveau: la limite du discours n'est pas le réel sans phrase. Du moins autant qu'il y a du parlêtr La limite du discours en tant qu'elle est interne au langage, implique une structure particulière.



Ici un temps d'arrêt, pour manifester ce que cette remarque a de nouveau.

Posons par thèse reçue que la psychose trouve sa condition dans la forclusion du Nom-du-Père. Définissons cette opération forclusive au plus simple: il y a forclusion si un signifiant n'est, au symbolique, jamais venu Mais où donc réside-t-il ? Cette définition nous est déjà l'occasion d'une première remarque: c'est que cette opération n'étant formellement pas restreinte à un signifiant particulier, il n'est pas inconcevable qu'elle puiss s'appliquer à d'autres signifiants. On usera plus loin de ce point.

Mais alors, quelle est la structure formelle de la place de cette absence ? Puisqu'absence il y a, nous pouvons selon des voies classiques , nous demander si elle procède d'un simple défaut, ou au contraire si elle procède d'un effet de rejet .

Si par première hypothèse nous admettons que la forclusion du Nom-du-Père procède d'un rejet, c'est donc qu'il a déjà été à sa place avant d'être rejeté. Alors, ceci contredit notre définition, et, fait plus grave, il nous devient impossible de distinguer forclusion et dénégation puisque celle-ci suppose également la position préalable de ce qui est nié. Or forclusion et dénégation sont de niveaux structuraux hétérogènes.

Si au contraire nous admettons que cette forclusion est bien :
pure absence que notre définition indique, nous nous trouvons devant deux problèmes majeurs qui deviennent insolubles: I-On ne voit pas pourquoi un tel signifiant pourrait jamais être affirmé pour quiconque et par quel mo(Quel est le moyen par lequel le signifiant du NdP pourrait jamais être affirmé à quiconque ? 2- Un problème plus sérieux se présente dans la clin: que, c'est ce fait bien connu que la structure du délire ou de l'halluci- nation sont porteurs du savoir de ce qui y est rejeté. Si réellemeı la forclusion est pure absence, comment le délire pourrait-il s'ordonner eı structure de méconnaissance, donc en affirmation de ce qui est rejeté ?

Par quelque biais que nous prenions formellement la définition d(la forclusion du NdP, il apparaît qu'elle est absolument inconsistante, et qu'elle ne peut pas rendre compte de ce qu'elle désigne. On voit par là-mêı que l'interrogation du concept de limite du discours est loin d'être vaine, s'il nous permet de définir la structure d'une telle absence.

Où trouver dans l'histoire, le point de départ possible d'une telle re- cherche ? Par chance, ce point existe, dont l'indice s'offre sous plus d'un(forme, propre à nous guider.

D'une part, une remarque de Lacan interrogeait dans quelle mesure on devait tenir que la psychose de Cantor était réductible à l'Oed: pe. Il nous suffirait de prendre cette indication au sérieux, et de tenir sans défaillir qu'il y a bien d'autres causes de forclusion que le complexe de subjectivation et ses manques.

De plus un certain discours avait frayé aux environs des années 64-69 la place d'une question sur la science dans son rapport à la vérité. Cette question se formulait ainsi: si nous voyons que l'analyse fraye la place du sujet en tant que parlant dans le discours de l'hystérique, ne nou: faut-il pas dire au contraire que la science nous démontre la forclusion dı sujet sur un mode particulier ? Il fallait tirer la conséquence de cet énoı

cé : I- la forclusion est compatible avec la"normalité". 2- Il y a d'autres forclusions que du NdP. 3- Ce qui est forclos est plutôt sujet que signifiant. 4- La forclusion est la condition d'instauration d'un disoours, en l'occurence celui de la science.

Ce dernier point est crucial encore qu'il soit jusqu'à ce jour passé inaperçu. Dire en effet que la forclusion est au principe du discours de la science, c'est dire qu'elle est, dans un discours, un principe producteur et non pas un principe de chaos. Dire que la science s'instaure sur le rejet du sujet, c'est inviter à généraliser ce théorème, et à se demander si en conséquence, tout discours n'est pas fondé sur un rejet. Mais l'enquête ne peut s'en tenir là.

En effet, le discours dont il s'agit dans la science est un discours qui n'aborde le réel qu'à le réduire au calcul, mais inversement, il ne peut opérer cette réduction dans l'approche des failles du réel que sous la condition de réduire le symbolique à l'impossible. Si le symbolique est la ressource productive de l'être parlant, dans le jeu infini du signifiant, dans le chatoiement des effets de sens dans la parole, dans l'accumulation infiniment riche des résidus de la langue et de la culture, la science se définit de cette particularité d'évacuer du symbolique toute équivoque et de tenter cette opération insensée mais qu'elle réussit localement, de réduire le symbolique à être une projection adéquate de la structure du réel. Le lieu éminent où la science parvient à ce résultat, c'est la mathématique. La mathématique est la réduction du symbolique à ce qu'il peut avoir de plus purement réel, à ce qu'il est de plus impossible. Et c'est inversment parce que la mathématique est l'impossible du symbolique, qu'elle est l'instrument privilégié du calcul du réel, en tant que le réel revient toujours à la même place, qu'il est le Même inaltérable que le symbolique n'atteint qu'à le mimer.

C'est bien pourquoi de la science, le sujet est exclu. C'est que, en tant que lieu de ce qui se divise dans la parole et donnant à entendre

cette division dans les équivoques du signifiant, le sujet de la parole n'a, dans le calcul de la mathématique, pas de place. Mais c'est dans la mesure où la mathématique réduit le symbolique à son réel dans le calcul, qu'inversement, nous pouvons dire que la mathématique nous présente la pure articulation de la structure subjective, en tant qu'il n'y subsiste plus que son réel. Ambiguité absolue de la place du sujet dans le travail mathématique, et qui fait précisémnt sa passion.

D'où la question qui de là s'imposait: dans quelle mesure est-il légitime de généraliser un énoncé relatif au discours de la science, sur la forclusion inaugurale constituante d'un discours ? Il est encore trop tôt pour que nous indiquions le sens de notre réponse.

Auparavant il nous faut tenter de suivre la conséquence particulière de cette forclusion dans le discours mathématique. Si réellement celui-ci se définit d'exclure le sujet, mais qu'inversement cette exclusion du sujet ne laisse place à celui-ci qu'en tant qu'il est réel, ne peut-on pas envisager par hypothèse ce coup de dés sublime: réduire le sujet à son réel, en forclosant absolument le sujet de la science ? Si nous parvenions à suturer le discours mathématique, il reviendrait au même de dire que nous aurions alors produit dans le réel la théorie pure du sujet en général, dans la mesure où la mathématique nous donnerait la structure de son réel.

On voit alors l'intérêt décisif de la suture éventuelle (I) du discours de la science pour l'analyse. Supposé qu'une telle suture soit nécessaire, le sujet de la structure serait enfin dégagé des équivoques du signifiant. Dont acte il y aurait. Tentative de Wittgenstein, Spinoza et de quelques autres.

Mais pour peu qu'un certain flair nous guide, nous pouvons faire un second pari. Supposé en effet qu'un tel acte échoue par nécessité, (et nous allons voir que c'est le cas), alors ce que nous apprendrons de cet échec sera équivalent à notre succès, puisqu'en échouant à obtenir cette su-

---

(I)Terme qu'on entendra univoquement au sens de détermination complète des principes.

ture, la structure de cet échec nous donnera à son envers négativé la place même du sujet, en tant qu'irréductible à sa suturation dans le calcul. Autrement dit, l'échec de la suture du sujet de la science nous en apprend autant que son succès, puisqu'il nous apprend que la structure du sujet parlant est la même que celle de cet échec, mais à l'envers. Tel est précisément la structure de la limite du discours de la science. Ainsi la limite du discours de la science <u>est</u> la structure subjective.

Or le fait nous montre et la théorie aurait pu montrer également, que cette fermeture du discours de la science échoue effectivement. C'est ce que l'histoire a recensé sous le nom de "crise du fondement des mathématiques" et que nous préfèrerions appeler le point de capiton des mathématiques: la monstration de S(Ⱥ) en mathématiques.

Ce que démontre en effet cette crise, c'est que toute tentative de fermer sur soi la science, implique le surgissement d'éléments qui la font déconsister: des paradoxes. La tentative de complétion se paye du retour dans le réel d'effets de diffraction de son inconsistance. D'où la résolution en acte que la mathématique a su trouver à cette impasse: reconnaître l'impossibilité de fermeture de la mathématique en inscrivant la décomplétion à la place des éléments inconsistants, dans la mathématique elle-même. C'est là la forme des théorèmes de limitation. Ceux-ci ont donc la même forme que les éléments déconsistants que sont les paradoxes, à cette différence près que, étant théorèmes du système, ils ont cette particularité d'y introduire une décomplétion interne qui par ce fait même, évite le déchaînement des éléments paradoxaux . Ainsi la mathématique parvient à garder sa consistance sous la condition d'une décomplétion interne en quoi consiste sa limitation.

Un premier point nous est acquis: la science n' est pas complétable, mais de plus elle porte en elle la forme d'une limite, et cette forme est celle de l'intervention du sujet dans le travail productif de la science.

Mais cette résolution nous dissimule un autre problème qu'elle parvient à résoudre de ce fait même, et dont elle ne donne que trop bien la so-

lution.

Si en effet la structure de la limite indique que la place productive du sujet reste marquée comme en blanc dans le théorème de limitation, c'est donc que la forclusion du sujet n'est pas possible dans la science.

Alors de cette conséquence s'en tire une autre plus dissimulée encore: c'est que la tentative de forclusion du sujet de la science en quoi consiste la démarche cantorienne d'universalisation absolue du mathématique en théorie des ensembles, c'est donc que cette démarche a échoué. Or qu'est-ce que ceci signifie sinon que l'introduction des théorèmes de limitation est la résolution en acte d'une forclusion ?

Ainsi la production des théorèmes de limitation dans l'histoire de la mathématique donne le premier exemple connu de résolution pratique d'une psychose. Telle est sa valeur exemplaire pour la pratique analytique. Que Cantor soit venu trop tôt, et que, dans son beau désir d'exclusion du sujet, il ait payé de sa psychose d'avoir trop bien tenté de suturer la science, voilà le prix que la mathématique paye pour retrouver la raison dans la théorie de la limitation. La psychose de Cantor est l'envers exact de sa tentative de généralisation, et la question de savoir si la cause de cette psychose est le rejet du NdP ou la méconnaissance de la limite en mathématique, perd tout intérêt: c'est exactement la même chose.

Ici une parenthèse. De ce que la mathématique nous apprend ainsi et qui est beaucoup, quant à la pratique de la psychose, est-ce tout ce qu'il faut dire ? Bref, devrait-on dire que l'emprunt que nous faisons au discours mathématique de ses concepts serait métaphorique, et que nous ne pourrions, quant à la résolution de leur forclusion, songer à rien de plus qu'à un quelconque transport de concept ?

Il n'en est rien et l'entretissage qui noue la pratique analytique au mathématique est plus étroit. Si en effet le mathématique est la réduction

du symbolique à son réel, soit le resserrage dans l'écrit de ce qui y fait Un et Même, il faut dire que les théorèmes de limitation ont en mathémati un autre sens pour nous que de métaphore: ils indiquent la place du sujet producteur en tant que s'effaçant dans son acte. Or si la forclusion du Nd est l'exclusion du sujet de la parole, on voit que cette forclusion dans s particulier trouve à résonner avec la tentative d'exclusion du sujet que l mathématique réalise dans le pari qu'elle fait toujours à son horizon, d'u calculabilité intégrale du sujet. Cette résonance de ces deux forclusions n'est donc pas fortuite. Mais elles se nouent plus fortement encore si on remarque que la pratique mathématique est la plus excluante à l'endroit du sujet de toutes le s pratiques du symbole, soit où le symbolique est mis e jeu comme tel. C'est à ce titre qu'elle nous intéresse, en tant qu'elle indique par là les lignes générales du réel de la détermination du sujet par l'effet du symbolique. Ce qui dans cette division est du réel, revient dans la pratique mathématique comme écrit.

Il faut donc bien savoir que la résolution de la forclusion des mathématiques en théorèmes de limitation a quelque chose de décidant dans l'histoire: elle fait signe de ce qui ressurgit nécessairement du sujet dan toute exclusion. C'est à ce titre que ce signe qui nous attend est historia en tant qu'il attend que nous en prenions acte pour en désigner la structur de toute forclusion. Bref si la forclusion du sujet de la science est impossible, c'est que le sujet fait toujours retour, et il faut prendre act de cette annonce pour la pratique analytique, en tant qu'elle est intéressé à ce retour.

o
oo

> C'est la démesure qu'il faut éteindre
> plutôt que l'incendie.

Quoi donc de la limite ? Chemin faisant nous avons circonscrit un implicite qu'il s'agit maintenant de dégager, moyennant l'introduction de

quelque autre chose.

Nous avons premièrement posé que la forclusion du NdP donne une limite du discours en ce sens qu'elle est en extériorité interne avec lui. Mais par ailleurs nous avons affirmé que le concept de limitation en tant que réinséré dans la pratique, permet de donner au discours consistance. Il y a là apparence d'une antinomie. Secondement si la forclusion du sujet dans la pratique mathématique semblait être la condition de production de ce discours en ceci que c'est sous cette condition que quelque chose s'écrit du réel du symbolique, il nous est apparu que la structure de la limitation est de mettre cette tentative en échec et de restituer le discours mathématique à sa dimension pratique, en y marquant la place du sujet. Pour le moins l'antinomie se prolonge. D'où vient cette ambiguïté ? C'est qu'elle est inscrite dans la structure.

Partons d'ailleurs. Si la structure de la limitation est de mettre en échec l'entreprise de rejet propre au discours de la science, c'est dire qu'elle réduit cette entreprise à l'impossible, soit, au réel. Si nous posons que le réel, c'est l'impossible, ce qui ressurgit du discours à la même place, en réduisant le symbolique comme possibilité à l'impossible de l'écrit de ce contour du réel, nous devons dire que la limitation c'est le retour comme impossible, d'un réel. Lequel, c'est ce qu'il faut interroger.

C'est pourquoi partant d'un nouvel axiome lacanien, qui enseigne que ce qui est forclos du symbolique reparaît dans le réel, il nous venait à l'idée de renverser cet axiome pour lui donner un sens nouveau et de demander si tout réel, en tant que particulier, n'est pas opéré par un effet d'expulsion hors du symbolique. Tel est ce vers quoi semble se diriger Freud dans son texte sur la dénégation, d'un procès constituant de l'être ordonné au maintien d'une homéostase du signifiant, sous la condition de constitution d'un Dehors par le rejet dans ce dehors, de la Chose à re-

trouver. Nous franchissons un seuil problématique nouveau. Il apparaissait que si nous devons tenir que tout discours s'ordonne à un réel qui fait sa cause et le met en échec (I), le réel du discours est atteint dans un proc de limitation: la structure de la rencontre avec le réel est celle de la l mitation. Le réel est toujours absent à cette rencontre, sur le mode parti lier qui dans le discours, se formule sur le mode d'un défaut traumatique: Il n'y a pas de rapport sexuel , par exemple.

Mais ce n'est encore là qu'un premier pas d'une régression qui fait symptôme de quelque chose. Ce réel qui se trouve divisant dans la ren contre comme échec du discours, si nous devons tenir qu'il est opéré d'une expulsion, où donc celle-ci s'est-elle produite ? Mais nulle part ailleurs qu'à l'inaugural du discours, à suivre notre axiome. Le réel est constitué comme Même d'un discours par le procès d'expulsion constituant des homéost ses du sujet et de la maintenance du champ symbolique.

Bref, dans le discours, quelque chose n'est pas laissé être, et qui arrime le discours comme sa cause, c'est ce refus constituant qui voue le sujet en tant qu'il s'y effectue dans la parole, à être assigné à un N' rien vouloir savoir qui fait le coeur de son être. C'est à ce coeur que s' donne cette modalité de la parole qui constitue le refoulement primordial. Ainsi le refoulement primordial est la différance dans le dire de l'imposs ble à dire, en tant qu'il tient à une forclusion ordonnant le discours com déplacement du sujet à l'endroit du réel.

Or ce disant nous franchissons un seuil nouveau. S nous tenons par hypothèse que le réel est ce qui n'est pas laissé êtredans un discours, et constitue sa cause, alors il faut tenir que la forclusion change de place dans le champ théorique. Cette forclusion qui de prime abor semblait être l'opération (ou l'absence d'opération) définissante d'u psychose comme rejet du sujet hors discours, vire de sens et vient à cette

---

(I) En suivant cet autre axiome lacanien que le réel, c'est ce qui, manquant à la rencontre, est cause de la répétition, en tant qu'il y fait défaut.

place d'être l'opération constituante du discours, en tant qu'il tient à un point de refus de l'être. Dire qu'il y a du discours, c'est dire que le sujet à certains égards, ne peut en aucune façon maintenir un laisser-être, et que quelque chose d'Unverträglich est, dans le discours, le coeur de cette différance du dire. Mieux il faut ajouter que ce point de refus, en tant qu'il s'ordonne à la parole comme déplacement de ce refus, est constituant de la nouveauté du discours dans sa particularité. Un discours se définit de différer dans le dire la forclusion de l'Unverträglich à quoi il s'ordonne.

Et c'est ce rejeté que la parole retrouve comme le réel du discours en tant que, dans les effets d'usure du discours, c'est ce réel qui revient à la même place en fonction de vérité dans le retour du refoulé. Le retour du refoulé est le retour à la même place de ce qui est inassumable au dire dans le dire cependant. Que le dire reste ainsi marqué de l'effet de rejet à quoi il a autant donné cours qu'il y trouve sa raison d'être emporté, voilà la structure du symptôme, en tant que conditionné par le refoulement primordial du rejeté: le dire infini.

Si nous tenons cette position le problème structural de la psychose est lui-même renversé, et la question de sa pratique "thérapeutique" change ou plutôt, devient enfin formulable.

Si nous disons que la psychose trouve sa condition dans la forclusion du NdP, outre que nous ne voyons pas le moins du monde comment, ce NdP, en opérer la Bejahung, nous donnons à entendre qu'il n'y aurait de forclusion que du NdP, cette opération consistant en un certain mode de déconsistance du discours, sur le statut duquel on ne parvient guère à en dire plus.

Si au contraire nous posons que la forclusion est une opération constituante du discours, son sens change, et la psychose, outre qu'elle trouve son sens et sa place dans la raison, devient un cas particulier de la structure discursive: elle en donne la limite interne.

Mais il devient urgent de lever des ambiguïtés sur cette position du problème. En particulier, il est nécessaire d'élucider ce que signifie la fonction du signifiant du NdP, et la possibilité de son rejet dans la psychose. Procédons d'abord formellement. Cherche-t-on d'abord à penser la structure formelle de cette forclusion, on ne parvient pas à se déprendre des apories qu'engendre la question de savoir comment cet Un peut n'être pas là sur le fond de ce qu'il devrait y être. Les paradoxes sont infinis, et la forclusion d'un signifiant devient impensable. Retourne-t-on au contraire le problème en posant que l'expulsion de la Chose est ordonnatrice de la production du discours, la structure de la négativité se met naturellement en place. Mais alors la position formelle du signifiant du NdP change, et avec elle le concept de sa Bejahung: l'affirmation du NdP devient le dire productif qui, en permettant que le dire advienne sur le fond d'un rejet nodal de l'être, permet que ce rejet soit différé dans le discours qui ainsi supplée au rejeté dont il s'ordonne. La fonction de la Bejahung du NdP est de faire limite dans le dire, au rejet central, en indiquant le lieu de ce rejet, en sorte qu'il revienne comme vérité du sujet.

La structure formelle de la forclusion du NdP n'est pas à penser comme le rejet (ou l'absence) d'un signifiant, mais comme le défaut de la nomination, et la Bejahung de cette nomination est si peu incompatible avec la forclusion, qu'elle n'a pas d'autre sens que d'indiquer dans le sujet un noyau de rejet constituant de son être barré. C'est d'un défaut de nomination qu'il s'agit dans la forclusion du NdP, et ce défaut consiste en ce que pour quelque raison, le dire-non qui limite le sujet en l'assignant à la reconnaissance de son être, a fait défaut. Par là il apparaît que le psychotique fait l'épreuve du défaut de la nomination, mais reste à l'abri du symbolique, d'où résulte pour lui tout son malheur, puisque c'est cette absence d'abri de la prise dans l'effet du signifiant qui, condition de l'abri de l'être, tue sa position de sujet en le condamnant au retour dans le réel de ce qui, à la reconnaissance de son être, a fait défaut.

o°o

Mais où est le danger, là
Croît aussi ce qui sauve.

On voit que le sans-abri de la psychose résulte de l'abri de l'êtr puisque cet abri est l'effet du signifiant. Et il s'agit de forger un concept clair et distinct de ce qui d'une part est la structure de ce sans-abri de l'être, et de ce qui d'autre part, croît à cette place comme ressource et suppléance propre à mettre l'être à couvert.

Nous avons dit plus haut que dans le discours , et le constituant, quelque chose n'est pas laissé être, et que rejetée du symbolique, cette chos devient le coeur de l'être comme réel constituant de la cause du discours. C'est là un autre axiome lacanien: que la forclusion consiste en un refus du laisser-être. C'est ce refusé qui revient à la même place dans le réel (I).

Qu'est-ce que cela, laisser-être ? Le laisser-être consiste en ce qu'un dire-non, en faisant place et abri de sa décence, au dire de l'être, permet la reconnaissance de ce en quoi l'être tient au refus du signifiant.(2).

Devons-nous dire que le statut fondateur de l'être soit le laisser être de l'être ? S'il en était ainsi, on ne voit pas pourquoi l'être de l'étant ne serait accessible que comme Pli. Que l'être de l'étant se démontre comme Pli, où il trouve son retrait, ceci n'est-il pas un puissant symptôme de ce que plutôt, l'être porterait la marque de quelque refus? Que l'être se refuse, doit nous être accès à ceci, de ce qui le refuse. Quel est le refus de l'être ? Le refus de l'être tient aux effets du signifiant. L'être, c'est l'être parlant, seule torsion de ce verbe à laquelle nous ayons accès. L'effet de signifiant, c'est un effet d'extranéation à tout sen de mise en suspens de toute propriation, d'où résulte pour le parlêtre ce statut égaré dont l'atopie de Socrate nous préserve de loin la figure, dans

(1) Cf. Notes p. suivante.
(2) idem.

la dimension d'absence de la question Qu'est-ce que ?

Ce statut d'erre qui est l'origination du parlêtre, et qui se diffracte en tant d'effets de rejet et de division dont l'existence humaine fait le déploiement, la théorie de la pulsion en donne la logique. Nous ressaisirons la racine de notre être dans cet effet de rejet qui nous constitue et où le seul réel qui soit en cause, c'est cette division même en tant qu'incontournable. Que ce qui est inassumable à l'être parlant soit sa division dans le signifiant, voilà ce qui fait son découvert.

Que ce découvert soit une demeure, et que, dans cette demeure réside le principe d'une mise à l'abri (Lesen) de l'être dans la parole, voilà le paradoxe en quoi nous insistons et où il nous faut trouver ressource.

./..

Notes de la p. précéd.:

(I)Nous ne donnerons pas ici la raison de ce retour. Ce sera fait dans un autre texte. Disons simplement que ceci n'est possible que parce que le réel ici en cause est le réel du symbolique: ce qui du symbolique est réel.

(2)On sait que sur le laisser-être, les deux textes fondamentaux sont L'Essence de la Vérité, et Sérénité, de Heidegger. Cf. ses recueils de Questions.

Qu'est-ce qui, dans notre mise à découvert, peut faire abri ? Nous trouvons abri dans le dire. Le NdP est le principe du dire en tant qu'il fai nomination. La nomination ordonne, comme juste accord de l'être à sa structure, que le dire puisse différer l'inassumable de l'être.

Ce qui est laissé-être, n'est pas réel, mais sujet. Le sujet se déploie dans le dire sous la condition du dire inaugural qui lui aura fait place comme reconnaissance de l'inassumable (sous la condition du refoulement primordial). L'inconscient, le refoulement primordial, signifient que la reconnaissance du sujet (dans l'ambigu du génitif) se fait sur le mode de l'oubli de l'inassumable. Il est le"vaillant oubli" à partir d'où le sujet peut se mettre à parler dans l'excentrement du dire, qui le porte à n'être pas sans savoir ce qu'est le coeur de son être. Qu'on saisisse bien que la position du sujet comme résultant de la nomination, si elle s'ordonne à un réel incontournable qui en est le coeur, (l'Unverträglich), n'en est pas moins d'un autre mode: ce qu'elle laisse être, c'est l'être comme refoulé ordonné à ce réel. Ainsi dans la structure du discours, l'effet de rejet central de la division dans le signifiant est-il différé dans la nomination que le NdP opère. Ce qui, sous cette condition, revient comme retour du refoulé, qu'est-ce donc ? C'est ce qui, du signifiant, s'ordonne à différer le réel. C'est bien à certains égards le Même du noyau du rejet qui revient comme retour du refoulé. Mais il y revient sur le mode du dire, soit dans l'ambiguité des formations de l'inconscient, comme dire porteur de l'oubli du Même.

En quoi consiste la forclusion du NdP, et quels sont ses effets majeurs ? Elle ne réside en rien de plus que dans le refus de nomination qui ferait place au sujet dans le dire du rejet. C'est ce défaut de nomination qui faute de reconnaître le sujet (de lui faire place comme dire), implique inversement que celui-ci ne s'y reconnaisse plus, et que ce qui constitue le premier rapport qu'il soutient dans son être , au réel de son être de rejet, ne puisse plus revenir que dans le réel, soit comme défaut du dire.

Le sujet n'est pas soustrait à son statut d'être parlant par le refus du dire: simplement n'existe-t-il plus là que sur le mode du retour dans le réel de cette division.

L'hallucination est le retour dans le réel de l'arrimage de l'être au réel. C'est ce qui signifie qu'elle puisse être "hallucination de la castration", expression impropre pour dire que la division de l'être dans l'insistance de l'inassumable revient à la même place sans pouvoir être reconnue comme lieu du sujet. C'est pourquoi l'hallucination majeure est la voix en tant que celle-ci est l'incontournable de ce que le désir de l'Autre laisse de trace dans la structure, comme place du signifiant du NdP.

Le délire est le discours de l'Autre rejeté dans le réel. Le sujet n'y subsiste semble-t-il que sur ce mode d'inversion qui fait le délire marqué de la note d'un refus: ce qui est, dans le délire, cause de l'angoiss c'est la place du sujet en tant qu'il n'est plus reconnu. Que dans le délire de soit "on" qui s'adresse au sujet, il est moins fondamental de rel ver que c'est là la marque de l'Autre dans le délire, que plutôt de dire qu c'est cet on qui rapte au sujet sa place de Je, et que c'est là la souffrance que le délire indique. Le rapt, l'exclusion de la place du sujet comme Je dans le délire, est sa dimension sensible, où s'indique que dans le discours de l'Autre, le dire-non n'a pas été opéré qui aurait permis qu'il soit versé dans la condition d'oubli où renaît le sujet.

Ceci nous permet de mettre en place quelques éléments de la position du parlêtre dans la psychose, nommément dans le mode d'être du sujet dans la croyance. On sait qu'il est décisif du délire que le sujet s'y présente comme croyant, la chose étant avec constance poussée à l'ultime d'un rapport à Dieu. Que signifie cette croyance ? Nous dirons qu'elle est l'indice de la forclusion de ce qu'elle affirme. La croyance est indice de rejet. Ce qui, dans la croyance, est affirmé, cela est rejeté. Et c'est pour autant que l'effondrement central du dire empêche la reconnaissance de ce lieu de